

جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية

مذكرة ماستر

علوم اجتماعية
فلسفة عامة
فلسفة عامة

رقم: أدخل رقم تسلسل المذكرة

إعداد الطالب:
صفاء زرقين

يوم: 27/06/2022

الفلسفة الاجتماعية عند أكسيل هونيث – Axel Honneth-

لجنة المناقشة:

د.محمد زيان	أ. مح أ	جامعة بسكرة	رئيس
د.جمال الدين بن سليمان	أ. مح أ	جامعة بسكرة	مناقش
د.علي تتيات	أ. مح أ	جامعة بسكرة	مناقش

السنة الجامعية : 2021-2022


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

أشكر وأحمد الله الذي أنعم علينا بفتح أبواب رحمته، وعلى توفيقه لي في السعي وراء طلب العلم والاستزادة منه، وصل اللهم على رسوله الكريم.

أقدم خالص شكري وامتناني لأستاذي الفاضل الدكتور **بن سليمان جمال الدين** الذي أشرف على هذا البحث وعلى كل توجيهاته، ونصائحه طوال فترة هذه الدراسة كما أقدم أسمى آيات الشكر والامتنان الى جميع أساتذتي الأفاضل وأخص بذكر أستاذي ومشجعي الدائم **بلال حرزلاوي** أهديه ثمرة جهدي هذه.

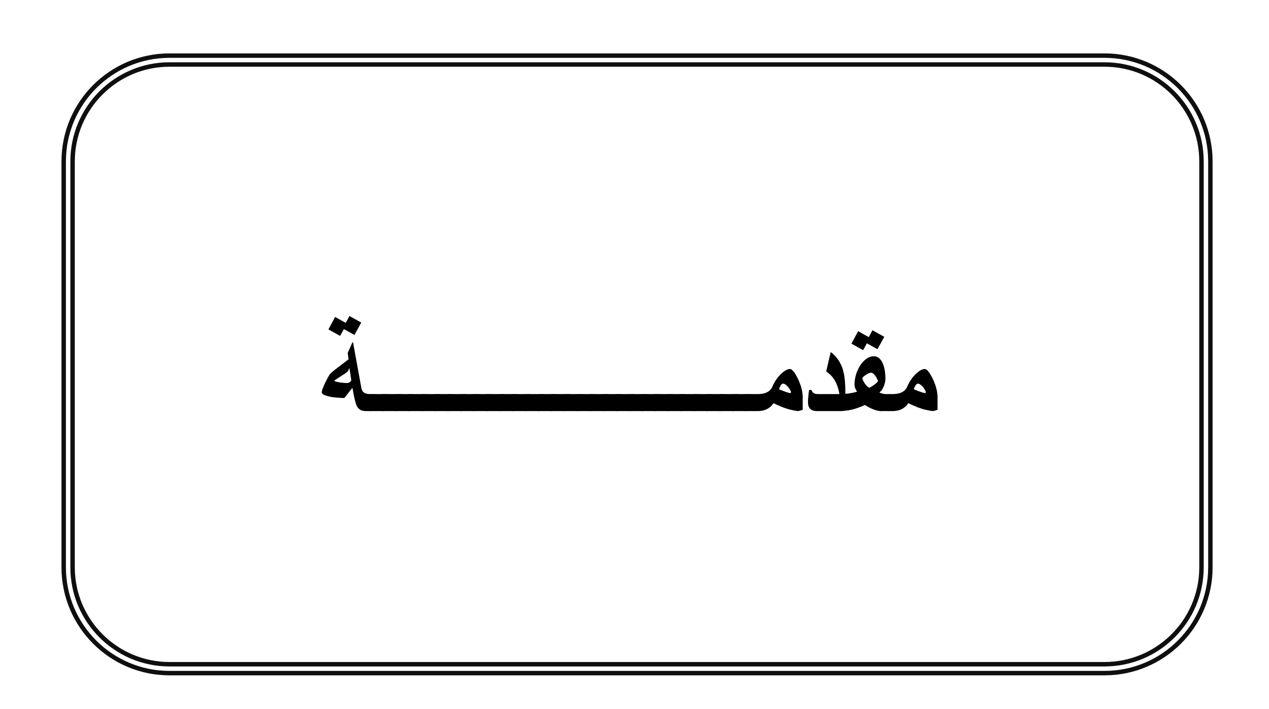
إهداء

إلى من علمني العطاء دون إنتظار وسندي في الحياة إلى من أحمل اسمه بكل فخر أبي الغالي اطال الله في عمرك لترى ثمار جهدي تقطف بعد طول انتظار.

إلى معنى الحب والحنان الى قرة عيني وبلسم الحياة إلى من كان دعائها سر نجاحي أمي الحبية.... إلى روح جدتي الغالية "قرفة يمينة" اسكنها الله الفردوس.

كما أهدي عملي هذا إلى زوجي الغالي ...وشموع حياتي اخوتي شفيق، صابر، محمد، عماد، إسحاق، سيف... إلى صديقة العمر أسماء ... إلى عائلتي الثانية أمي العزيزة وأبي واخوتي وأخص بذكر هاجر ولكتكوتان أحمد وأنس ...إلى أزهار العائلة سناء، بثينة، مريم، وردة، مرام، أسيل، وتسنيم... كما لا أنسى صديقاتي الحنونات سلاف، عبير، سمية وإلى كل من وقف لجانبي ودعمني في مشواري الدراسي من قريب أو بعيد ولو بكلمة.

فهرس الموضوعات



مقدمـــــــــــــة

مقدمـــــــــة

لقد تميزت الفلسفة الغربية المعاصرة على غرارها من الفلسفات كونها تناولت مواضيع معاصرة تمس الظواهر الانسانية بالدرجة الأولى، وما آلت إليه بسبب التطورات والتغيرات التي يشهدها العالم الغربي بصفة خاصة أي مع بداية القرن العشرين، وكل الأثار التي خلفتها هذه التقلبات في المجتمع من جميع الجوانب الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والنفسية.

ومن هنا قامت المدرسة الفرانكفورتية النقدية بتحليل هاته الأمراض الاجتماعية، والصراعات الانسانية المختلفة، وعلى هذا الأساس قام أكسل هونيث(1949) Axel Honneth ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، وأحد أهم أعلامها المعاصرين ببناء وصياغة نظرية الاعتراف، كمحاولة لحل هاته المشكلات، بالإضافة لتركيزه على أهم قضايا العصر ومشاكله والأمراض الاجتماعية، بما في ذلك ظاهرة التشيؤ والاغتراب التي تعاني منها المجتمعات، فتعتبر نظرية الاعتراف من أهم النظريات الفلسفية المعاصرة لأنها أرست نموذجًا أساسيًا للعلوم الإنسانية في الفكر المعاصر، خاصة في مجال القانون والسياسة والاقتصاد والأخلاق وغيره وبهذه الطريقة، تسعى إلى النظر في إعادة التأهيل للإنسان، حيث أن العلاقات بين البشر تحولت، وأصبحت تشبه العلاقات بين الأشياء، لتكون بذلك علاقات ميكانيكية لا إنسانية، تعود جذور هذه النظرية إلى الفلسفة الحديثة، خاصة مع هيجل الذي شكل مفارقة مع ما كان سائدًا في ذلك الوقت، وتم إحياؤها في الفكر المعاصر وأصبحت من أكثر المفاهيم استخدامًا بين الباحثين في المجالات الاجتماعية والسياسية، وفتح العديد من الفلاسفة نقاشًا حولها مثل تشارلز تيلور ونانسي فريز، بالإضافة إلى أكسل هونيث.

صاغ هونيث بنية فكرية من خلال نموذجه "الاعتراف"، الذي ربطه بـ "أشكال مختلفة من عدم الاحترام الاجتماعي من جهة، وظاهرة "التشيؤ" من جهة أخرى، وذلك بهدف إعادة

بناء النظرية النقدية من جديد وسد النواقص والفجوات التي سقط فيها رواد الجيل الأول والثاني من هذه المدرسة، حيث جدد مفاهيم هذه النظرية من خلال مقاربته لقضايا ومشاكل العالم؛ كان أول ما ذهب إليه هو تجاوز ما قدمه رواد مدرسة فرانكفورت، في حين أن نقطة التحول الثانية هي التجديد في نظرية الاعتراف، وعلى هذا الأساس، تطلب منا طرح المشكلة التالية:

-ماهي أسس الفلسفة الاجتماعية عند أكسل هونيث ؟

يمكن معالجة هذه الإشكالية انطلاقا من الإجابة على الأسئلة التالية التي تُلَخِّص أهم النقاط التي يتطلّب البحث المرور بها موضوعا ومنهجا، كما يلي:

1-ماهية أهم المرجعيات الفكرية التي استقى منها هونيث أفكاره لإعادة بناء نظريته؟

2-وماهي أهم انتقادات التي وجهها لكل من الجيل الأول والثاني لمدرسة فرانكفورت؟

3-كيف أعاد هونيث بناء نظريته وماهي أبرز الأمراض التي تواجه المجتمعات المعاصرة؟

4-ماهي أبرز الحلول التي قدمها هونيث لبناء مجتمع سليم، وكيف يلعب الاعتراف دورا في التغلب والقضاء على هاته الأمراض؟

وقد اتبعت في دراستي هذه المنهج التحليلي المقارن لتحليل أفكار اكسل هونيث ومقارنتها بسابقيه وكيفية تشخيص هاته الأفكار وإنشاء حلول.

أما بالنسبة لأسباب اختيار الموضوع فموضوع دراستي يتناول قضايا مختلفة تعاني منها المجتمعات الغربية والعربية المعاصرة، كما أن الموضوع لم يتناول الدراسات الكافية وخاصة الدراسات العربية، أيضاً فإن اكسل هونيث يعتبر من أهم فلاسفة العصر.

كما كان لقناعتي الشخصية أيضاً دافعا لدراسة الموضوع وذلك من خلال:

توجهي وحبي للموضوعات المتعلقة بالقضايا الاجتماعية، والواقع الإنساني كأهم مجال وجب تسليط الضوء عليه، ورغبتي في دراسة الفلسفة الغربية بشكل عام، ومدرسة فرانكفورت بشكل خاص.

أهداف الدراسة:

تكمن أهداف الدراسة في إيجاد حلول لمختلف الأمراض التي يعاني منها المجتمع اليوم، وتحديد المعايير والشروط اللازمة لتحقيق القيم الأخلاقية المختلفة كالعدالة والتسامح التي تساعد على بناء مجتمع متوازن وسليم وتحسين العلاقات بين الأفراد والذوات، واستعادة حقوق وكرامة الانسان وسط هذا الزخم من التطورات والمعاملات التقنية والآلية.

الصعوبات

لا تخلو أي محاولة في البحث العلمي من الصعوبات، وقد تكون هذه الأخيرة في جانب كما قد تكون في عدّة جوانب، ومن هذا المنطلق يمكن تلخيصها في:

صعوبة الموضوع في حد ذاته كونه موضوع معاصر وراهن وقلة من المفكرين من اشتغل عليه في الساحة العربية وخاصة في الجزائر، أيضاً قلة المصادر المترجمة الى اللغة العربية كون جل المصادر بالغة الإنجليزية والألمانية، وهذا ما تطلب منا استعمال الترجمة والاستعانة بشروحات كمال بومنير.

ومنه اعتمدت في دراستي على الخطة التالية:

مقدمة تضمنت موضوع الدراسة وأهميتها والمشكلة الرئيسية وأهم المشاكل الفرعية التي تندرج تحتها كما حددت المنهج المتبع في هذه الدراسة وأهم أسباب والدوافع مشيرة إلى الخطة المعتمدة وأهم المصادر والمراجع.

وبعد هذه اللمحة حول موضوع البحث نأتي إلى النظر داخله ومحاولة تقديمه بتلخيص مضمونه، فقد جاء البحث في ثلاثة فصول تَضمّنَ كلٌّ منها أبحاثا يمكن شرح موضوعاتها كما يلي:

فكان الفصل الأول المعنون بالخلفيات الفكرية التي أعتمد عليها أكسل هونث للوصول إلى فهم أعمق للآليات الاجتماعية التي يقوم عليها نموذج الاعتراف، ثم عدت إلى الانتقادات التي وجهها أكسل هونيث إلى الجيلين الأول والثاني من مدرسة فرانكفورت، من أجل إعادة بناء النظرية النقدية من جديد بحيث تتماشى مع التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي تحدثها المجتمعات المعاصرة، كان بعنوان: هونيث وإعادة بناء النظرية النقدية.

أما الفصل الثاني فكان بعنوان: أكسيل هونث نحو نظرية نقدية جديدة، في ذلك تطرقت إلى نظرية الاغتراب والتشيؤ وأهم المصادر الاجتماعية له.

بينما تم تضمين الفصل الثالث " معالجة المشكلات الاجتماعية ". في هذا الفصل انتقلت للحديث عن الاعتراف، حيث تطرقت لاتيقا الاعتراف الى علاقة الجسد بالاعتراف عند ميرلوبونتي والعدالة عند رولز بعد ذلك في المبحث الأخير حاولة الإلمام بأهم أفكار ممثلة الجيل الرابع لمدرسة فرانكفورت سيلا بنحبيب وتأثير نظرية هونيث عليها.

أخيرًا، أنهيت هذه الدراسة بخاتمة كانت عبارة عن نظرة عامة شاملة وملخصًا موجزًا لكل ما جاء في هذا البحث حول الاعتراف وتشيؤ، وتناولت أيضًا أهم النتائج المستخلصة من هذه الدراسة.

كما اعتمدت في هذه الدراسة على مجموعة من المصادر والمراجع التي ساعدتني في معرفة موضوع بحثي بعمق وتغلغل فيه، من أهم المصادر التي اعتمدت عليها: كتاب التشيؤ لأكسل هونيث، أما المراجع فقد اعتمدت بشكل كبير على مؤلفات كمال بومنير ومن بينها: أكسل هونث فيلسوف الاعتراف وكتاب حق الاعتراف وأيضاً مذكرة الدكتوراه لأحمد موريس حول "التأصيل الفلسفي لنظرية الاعتراف في الخطاب الغربي المعاصر".

أخيراً أنهيت هذه الدراسة بخاتمة كانت عبارة عن نظرة عامة شاملة لكل ما جاء في هذا البحث حول الفلسفة الاجتماعية عند أكسل هونيث، وتناولت أيضًا أهم النتائج المستخلصة من هذه الدراسة.

الفصل الأول:

المرجعيات الفكرية لنظرية الاعتراف عند اكسل هونيث

المبحث الأول: المرجعيات الفكرية لأكسل هونيث

تعتبر مدرسة فرانكفورت أبرز مدرسة فلسفية اجتماعية نقدية معاصرة بسبب انفتاحها على مختلف المراجع الفلسفية الرئيسية: "كانط، هيغل، ماركس " من جهة، ومن جهة أخرى، فهي تواكب المشكلات المعقدة التي تطرحها المجتمعات المعاصرة، ومع التحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية لعالمنا المعاصر، ولعل أهم ما يميز هذه المدرسة أنها اتخذت النقد منهجاً لها، حيث حاولت إجراء دراسة نقدية للحضارة الغربية لإعادة النظر في أسسها ومبادئها في ظل التحولات الكبرى التي تمر بها، نتيجة الحداثة، خاصة منذ عصر الأنوار، الذي يعد نقطة تحول أساسية للحداثة، مما أدى إلى ظهور أمراض اجتماعية مختلفة مثل الاغتراب وفقدان كرامة الفرد، على هذا الأساس، قدم رواد مدرسة فرانكفورت تحليلاً نقديًا لهذه المجتمعات.

تطورت مدرسة فرانكفورت من خلال ثلاث مراحل رئيسية، المرحلة الأولى التي تأسست فيها هذه المدرسة في بداية العشرينيات من القرن الماضي، ويمثلها ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، أما المرحلة الثالثة فيمثلها اليوم أكسل هونيث[1]، الذي حاول إعادة بناء النظرية النقدية بما يتماشى مع العصر الحالي، وذلك من خلال انتقاد الرواد من الجيل الأول والجيل الثاني كمرحلة أولى، علاوة على ذلك فإن انفتاحه على مجموعة من المراجع الفلسفية الرئيسية كمرحلة ثانية.

---

[1] **أكسل هونيث 1949:** فيلسوف اجتماعي الماني، أستاذ جامعي ومدير الأبحاث الاجتماعية في جامعة جوتة في فرانكفورت، ألمانيا له الكثير من الكتب والمقالات في حقول الفلسفة الاجتماعية والسياسية وعلم الاجتماع، درس هونيث الفلسفة وعلم الاجتماع ويركز هونيث في أبحاثه على الفلسفة الاجتماعية وتتمحور أعماله حول نظرية الاعتراف.
ينظر، مونيس أحمد، التأصيل الفلسفي لنظرية الاعتراف في الخطاب الغربي المعاصر، اكسل هونيث أنموذجا، دكتوراه، جامعة وهران2، الجزائر 2018/2017، ص117.

المطلب الأول: جورج فيلهلم فريدريش هيجل 1770-1831

من أجل إعادة صياغة النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وبناء نظرية نقدية جديدة انطلق هونيث من الفكر الهيجلي الذي استطاع بدوره بناء صرح فلسفي من خلال ما خلده من نظريات في مؤلفات هامة ولعل أشهرها كتاب فينومنولوجيا الفكر أو الروح 1807 الذي تطرق فيه إلى ظاهرة الاغتراب[1] انطلاقا من مفاهيم ترسخ أصالته الفكرية، مؤكدا من خلال كتابه هذا ان الاغتراب ظاهرة جديرة بالدراسة والتحليل، اذ تحول معه الموضوع الى فكرة مركزية[2]. حيث كان هيجل هو المرجع الأول الذي اعتمد عليه هونيث في إعادة الصياغة لنظريته في الاعتراف لأن هونيث استخلص هذه النظرية من فلسفته مع تخليه عن بعض الأفكار مثل الميتافيزيقية والأنطولوجية كمفهوم المطلق، الروح، العقل الكوني[3].

رأى هونيث أن هيجل هو أول من حاول دراسة العلاقات الاجتماعية كالعلاقة بين الذات التي تسعى إلى تحقيق الاعتراف المتبادل من خلال ما يسمى ب "الذات المشتركة" التي تميز الحياة البشرية عن الكائنات الأخرى، وشكل هيجل مفارقة مقارنة بما كان سائدًا، حيث خرج من الإطار التقليدي للفكر السياسي الحديث، خاصة عند كل من "هوبز وميكيافيلي "حيث لا توجد حالة من الاعتراف ولكن هناك أنانية لسحق الأخر، حيث يكافح البشر لتحقيق مصالحهم الخاصة في ظل ما يسمى ب "الكفاح من أجل البقاء"[4].

هذا الصراع هو صراع تتعارض فيه رغبات الانسان بشكل يؤدي به إلى العنف والصراع فقد صوَّر هوبز العلاقات بين الأفراد قبل ظهور المجتمع السياسي على أنها حالة حرب

---

[1] مونيس أحمد، التأصيل الفلسفي لنظرية الاعتراف في الخطاب الغربي المعاصر، اكسل هونيث أنموذجا، دكتوراه، جامعة وهران2، الجزائر 2018/2017، ص5.

[2] نفس المرجع، ص8.

[3] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربية ناشرون، ط1، 2010، بيروت ص105.

[4] نفس المرجع، ص105.

وصراع بين الافراد على أساس بقاء الأقوى لان كل انسان يسعى الى تحقيق نفسه بطريقة انانية على حساب الاخرين، حيث يصبح الانسان ذئبا لأخيه الانسان ويعتبر جميع الافراد أعداء له، هذه هي الطبيعة التي اتسمت بالبؤس والقيود والوحشية[1].

ووفقا لهونيث فقد كان هيجل يسعى إلى صياغة نموذج الصراع الاجتماعي بطريقة مختلفة ليس بناءا على غريزة البقاء بل على مجموعة من المبادئ الأخلاقية؛ وعلى هذا الأساس اعتبر هيجل أن الصراع الذي يحدث بين الذات ليس صراع من أجل البقاء بل صراع من أجل الاعتراف ولأنه ليس صراع بيولوجيا بل سيكون صراع أخلاقيا، وعليه فقد أكد هيجل أن حركة الاعتراف التي تشكل أساس العلاقة الأخلاقية بين الأفراد تتكون من مراحل متناوبة بين الصراع والمصالحة، لأن هذا الصراع الذي ينشأ بينهم يمثل شيئًا أخلاقيًا، لأنه من خلال الصراع تكتمل هوية الأفراد ويتم الاعتراف بها بشكل كامل.[2]

فالذات في البداية لا تقبل نفسها بسهولة لأنها تسعى للسيطرة على أي ذات ترى أنها تهدد استقلاليتها وتحاول تدميرها. فتعتبر الذات نفسها الوجود المستقل الوحيد، ولكن سرعان ما يتضح لها أنها إذا دمرت الذات الأخر، فإنها تدمر نفسها لأن الذات عندما تفكر في الآخر تتأمل نفسها، وبالتالي تتراجع عن سيطرة هذه الذات. وهذا ما يظهر في نظام العبودية بين السيد والعبد، حيث يعتبر السيد مالك الوجود المستقل، بينما يمثل العبد شيئًا فقط[3].

إن الرغبة في حقيقة الأمر لا يمكن تحقيقها إلا من خلال الاعتراف الذي تصل إليه الذات من خلال الصراع، لكن السؤال هنا، كيف ينتقل الأفراد من حالة الصراع إلى حالة

---

[1] مونيس احمد، التأصيل الفلسفي لنظرية الاعتراف في الخطاب الغربي المعاصر اكسل هونيث نموذجا، دكتوراه 2017.2018، جامعة وهران 2، ص5.

[2] Honneth, Axel. The Struggle for recognition: The Moral Grammar of social Conflicts. Cambridge Mass, MIT Press,(1996).p17.

[3] وولتر ستيس، فلسفة الروح، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. ط 3، 2005، المجلد 2، بيروت ص42.

الاعتراف من خلال ديالكتيك السيد والعبد؟ يجيب هيجل أن هذا الصراع يحدث عندما يحاول كل فرد إثبات نفسه من خلال الآخر، حيث يصبح كل فرد في خطر ويواجه الموت، ويستمر هذا الصراع حتى يخاف أحدهم من الموت ولا يخاطر بحياته ويطيع أوامر الآخر (رئيسه).

لذلك اتخذ هنا موقف العبد لأنه رفض تعريض حياته للخطر من أجل الاعتراف به، على عكس السيد الذي استطاع فرض نفسه والحصول على الاعتراف. لكن هذا السيد سيجد أن استقلاليته ووعيه الذاتي يعتمدان على العبد، لأن السيد يترك كل أعماله للعبد، فيفقد استقلاليته لأنه يعتمد على الآخر، وعلى هذا الأساس يدرك العبد أن استقلالية سيده يرتبط به ويحقق وعيًا ذاتيًا لدى سيده، تعرّف كل من السيد والعبد على نفسه والآخر، وتقبل كل منهما الآخر كوعي ذاتي، وهو ما يمثل اعترافًا متبادلًا بين الأفراد نشأ من خلال الصراع[1].

"كل طرف ينزع الى قتل صاحبه"[2] نظرية تعبر عن اختلال في موازين القوى بين الطرفين المتضادين وما يخلص إليه هيجل هو أن وعي العبد يلعب دوار مهما في تحرر الإنسان المغترب عن ذاته، وذلك لا يتحقق إلا بواسطة العمل وهو ما يؤكده بقوله..." السيد متصل اتصالا غير مباشر بالعبد عن طريق الكون المستقل لأن ذلك هو رباط العبد، ذلك قيده الذي أخفق في تجريد نفسه منه في الكفاح وبه تبين تابعا لا يفترق استقلاله من استقلال الشيئية، أما السيد فهو القوة المسيطرة على هذا الكون (أو الشيئية...) فالسيد في هذا القياس هو القوة التي يندرج تحتها الفرد الآخر، وبالمثل يتصل السيد اتصالا غير مباشر بالشيء عن

---

[1] مونيس احمد، التأصيل الفلسفي لنظرية الاعتراف في الخطاب الغربي المعاصر اكسل هونيث نموذجا، مرجع سابق، ص8.

[2] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. The Phenomenology of Spirit. Translated, terry Pinkard. Cambridge University Press (2018) p165.

طريق العبد، فالعبد باعتباره وعيا بالذات بوجه عام يسلك بإزاء الشيء مسلكا نافيا ويبطله، لكن الشيء في الوقت نفسه شيء مستقل بالنسبة إليه، فهو أعجز من أن يتوصل بفعله إلى القضاء عليه وإعدامه ولا يملك إلا تغييره بفعل العمل"[1].

بالإضافة إلى تحقيق الذات للعمل غايات كلية بالنسبة لهيجل بين جميع أفراد المجتمع بحيث تذوب الغاية الخاصة للإنسان وبطريقة عفوية من دون أن يدركها الوعي مباشرة يعود هيجل لدراسة الاقتصاد الإنجليزي ممثلا في رائده " آدم سميث" (1770.1723) م ففكرة هيجل "ادراج الغاية الخاصة للإنسان ضمن الغاية الكلية "هي سابقة عليه بحيث هي نظرية يقوم عليها الاقتصاد السياسي الانجليزي "إن الفرد إذ هو يعمل لنفسه فهو في الوقت نفسه يعمل لغيره، وكأن هناك قوة خفية داخلية تدفعه إلى ذلك دون وعي منه فالإنسان وبطبيعة سلوكه الأناني يسعى دائما إلى تحقيق مصالح فردية خاصة والمجتمع الرأسمالي أساسا يقوم على هذا المبدأ، لكن بالمقابل يرى هيجل أن أنانية الأشخاص هذه المقتصرة على تلبية المصالح الشخصية بالدرجة الأولى تؤدي في الوقت نفسه إلى تحقيق غايات كلية لا يدركها مباشرة، كأن هناك قوة خفية ضرورية تدفع بالأشخاص إلى ذلك دون وعي منهم، هذه القوة هي ما يسميها هيجل حيلة العقل،[2] وعند تلاقي الوعيان وعي السيد ووعي العبد ينشأ شعور ينجر عنه اعتراف كل وعي بالآخر ما ينجم عنه ما يسمى بحركة الوعي بالذات[3]، ومن خلال هكذا علاقات بين البشر عبيد أو أسياد ومن خلال العمل تنفى الفردية ويقوم الوعي الكلي الخالص خاليا من كل أشكال التعارض والتناقض، ما يعني في الأخير عودة الوعي المغترب إلى ذاته وماهيته الحقة.[4]

---

[1] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. The Phenomenology of Spirit , Opcit ، p167.

[2] روجي غارودي، فكر هيجل، ترجمة الياس مرقص، بيروت، دار الحقيقة، لبنان ص117

[3] مونيس احمد، التأصيل الفلسفي لنظرية الاعتراف في الخطاب الغربي المعاصر اكسل هونيث نموذجا، مرجع سابق، ص13.

[4] مونيس احمد، التأصيل الفلسفي لنظرية الاعتراف في الخطاب الغربي المعاصر اكسل هونيث نموذجا، ص9.

ما يمكن استنتاجه من هذه الدارسة" الاغتراب عند هيجل "هو أن مفهوم الاغتراب مقترن إقترانا خالصا بالفكر وهو يعبر عن علاقة تعارض بين الأنا ونتاجها الخاص، أي حين ينشطر الفكر إلى قوتين (الأنا، الموضوع) مستقلتين متعارضتين تخوضان الصراع عبر مسلك جدلية الوعي، والاغتراب كما وضحنا سابقا ليس مسألة سلبية بل مسألة ضرورية لفهم حقيقة ذواتنا والعالم الذي يحيط بنا وبدون هذا الامتحان تبقى الفكرة فارغة من المحتوى كذلك نستنتج أن التجربة الحسية مطلوبة كأساس لقيام نظرية المعرفة والعمل ضروري فهو مبدأ التطور والتحرر ومبدأ الاغتراب المتبادل بين السيد والعبد "حركة العرفان" وعلى هذا الأساس يعد هيجل وبحق أول فيلسوف يساهم في التأسيس الفلسفي لمفهوم الاغتراب على النحو العقلي الملامس للواقع وذلك كما سبق ورأيناه وهذا ما سنزيد تفصيله مع تلميذه فيورباخ الذي يعد ثاني فيلسوف يبرز دوره في موضوع الاغتراب. [1]

المطلب الثاني: جورج هربرت ميد

يعد عمل هربرت ميد أساسيًا لنظرية الشمولية في استخدم هونيث لنظريات علم الاجتماع لتعزيز مفهوم الاعتراف الذي قدمه هيجل، لأن ميد، وفقًا لهونيث، يوفر وسيلة لإعادة تشكيل نظرية هيجل في النضال من أجل الاعتراف بعيدًا عن المفاهيم الميتافيزيقية، والتي من خلالها يتم تشكيل شخصية وهوية الفرد، لم يذكرها هيجل من أجل الوصول إلى فهم أعمق لشبكة العلاقات الاجتماعية والسلوكيات البشرية وكيفية تنظيمها. فقد ساهم ميد في تطوير المبادئ الأساسية للنظرية التفاعلية الرمزية، من خلال دراسته للذات في المجتمع، وتقييمها من قبل الفرد وتقييمها من قبل الآخرين.[2]

---

1 روجي غارودي، فكر هيجل، مرجع سابق، ص164.

[2] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث. ط1. (2010) بيروت: الدار العربية ناشرون، ص106.

حاول ميد أن يشرح الوعي الذاتي بطريقة عملية، حيث يرى أن عملية تكوين الذات تعتمد على ما يسميه "التفاعل الاجتماعي" أو "التبادلات التفاعلية". من خلال هذا التفاعل بين الأفراد، يكتسب الفرد وعيًا ذاتيًا، ووعيًا للطريقة التي يمكنه بها تحقيق نفسه. [1] أين بدأ ميد من السؤال: ما هي الظروف التي يظهر فيها الوعي الذاتي؟ يعتبر هاربرت ميد أن الوعي الذاتي هو شيء شخصي ومخصص لكل فرد، حيث يصل الفرد إلى هذا الوعي من خلال التفاعل البشري كتجربة اجتماعية داخلية، على هذا الأساس خلص ميد إلى أن حل المشكلات النفسية يرتبط بالسياق التفاعلي بين الأفراد، حيث أن الفرد يدرك نفسه بطريقة صحيحة من خلال اعتماده على عمليات التعبير اللغوي والسلوكي على الحالات النفسية التي يعيش فيها وهكذا، ينتقل ميد من التفسير الميتافيزيقي، معتبراً أن الحالات النفسية لا ترتبط بما هو ميتافيزيقي، وتفسرها من خلال "تفاعل رمزي".[2]

كان هاربرت ميد مهتمًا بدراسة علاقة الفرد بالمجتمع من خلال عملية التفاعل الرمزي في مجموعات صغيرة. وهذا من أجل الكشف عن كيفية تشكل الذات والعقل من جهة، وتشكل ما هو اجتماعي وثقافي من جهة أخرى، ومن ثم طريقة تكوين العلاقات بين الجانبين وارتباطهما بالسلوك والفعل الإنساني –سواء كان نشاطًا عمليًا أو بيانًا رمزيًا –يصبح النظام الرمزي، وخاصة اللغة، عاملاً رئيسياً في عملية التفاعل التي تربط بين تكوين الذات والعقل وما هو اجتماعي يشمل هذا النظام الرمزي كل ما يمكن أن يعبر عن معنى من إشارات الإيماءات أو الحركات الجسدية ... التي لها دلالات داخل المجتمع[3].

---

[1] كمال بومنير، من غيورغ لوكاتش إلى أكسل هونيث نحو إعادة بناء مفهوم التشيؤ، المجلد الثاني، العدد 4، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر (2013)، ص1594

[2] Danielle Petherbridge, The critical theory of Axel Honneth, U.k (2013) p128.

[3] ابراهيم، عيسى عثمان، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار الشرق، ط 1، (2008) عمان، ص120.

يرى هونيث أن ميد يسعى لمحاولة شرح التجربة الداخلية، معتبراً أنه لا يمكن تحليلها إلا إذا تم التعبير عنها في شكل سلوك خارجي أو نشاط يمكن ملاحظته، على هذا الأساس أكد ميد أن علم النفس الاجتماعي هو علم سلوكي بمعنى أنه يبدأ بنشاط يمكن ملاحظته ثم تحليله ودراسته عمليًا، دون تجاهل التجربة الداخلية، وهي مرحلة داخلية أساسية وجزء لا يتجزأ من هذا النشاط، ويؤكد ميد أن تحليل هذا النشاط يبدأ من الخارج إلى الداخل بمعنى دراسة السلوك ومن ثم تقديم تحليل للتجربة الداخلية.[1]

وعلى هذا الأساس يؤكد ميد أن الوعي النفسي يساهم في بناء التنسيق المفكك الذي يعيد تشكيل وبناء المفاهيم، من خلال مواقف العمل العضوية ومرحلة العمل. تعتبر مرحلة العمل العضوي غير مشكوك فيها لأنها خالية من المشاكل، أما بالنسبة لمرحلة الفعل، فيتم طرح مجموعة أسئلة تؤدي إلى إعادة بناء الأشياء بمعاني جديدة، فمثلاً تتشكل فكرة الحرق عند الطفل. عندما يرى الطفل شمعة مشتعلة مباشرة يلمسها، هذا يمثل مرحلة العمل العضوي. ثم يكتشف أن الشمعة هي سبب احتراقه، هنا يعيد بناء مفهومه وتصوره عن الشمعة بناءً على التجربة التي مر بها وهذا يمثل مرحلة العمل، هذا هو السبب في أن ميد يؤكد أنه لا يمكن الفصل بين العناصر الذاتية الداخلية والعناصر الموضوعية الخارجية للتجربة.[2]

حيث يؤكد أنه يجب علينا التمييز بين "أنا" كذات وهذا يشير إلى أن الفرد لديه وعي، و "أنا" التي تشير إلى الفعل الذاتي للفرد لذلك، يرتبط عمل الذات بمجالين مختلفين، لكنهما مرتبطان في نفس الوقت: المجال الأول هو المجال التجريبي، المجال الثاني هو موضوع الوظيفة وهو إعادة بناء الأشياء في العالم، وإعادة بناء عمل الوظيفة، ومن خلال هذين المجالين يتشكل فرد جديد وعالم جديد، بالإضافة إلى ذلك، يؤكد ميد أن الوعي الذاتي لا

---

[1] نفس المرجع، ص124.

[2] Danielle Petherbridge, The critical theory of Axel Honneth, Opcit, p130

يكتمل إلا في إطار اجتماعي من خلال التفاعل المتبادل بين الأفراد على أساس فكرة "أخذ دور الآخر"، أي أن الفرد يرى نفسه على أنه الآخر هذا ما يخلق نوعًا من التعاون فيما بينها.[1]

يشرح ميد هذه الفكرة من خلال تجربة العمل النافعة اجتماعياً، حيث لا تستطيع الذات أن تفهم نفسها على أنها شخص وحيد، ولكن من خلال تفاعلها مع شركائها في العمل، حيث تساهم بشكل إيجابي في هذا التفاعل من خلال أداء وظيفتها، مما يجعل الآخرين يتعرف عليه، ولا يقتصر هذا التفاعل التعاوني على التفاعل مع الناس فقط، بل حتى التفاعل مع الأشياء، من خلال تعاون الأشياء مع تصرفات الفرد، حيث يسعى الفرد لمحاولة فهم هذه الأشياء[2]، فرأى هونيث أن لميد أهمية أساسية لأنه يوجد ثلاثة عناصر أساسية: (الحجم البشري والتطبيق البشري والذاتية المشتركة مع الآخرين)[3]، وهكذا تستند نظرية ميد التفاعلية الرمزية على ثلاث أفكار أساسية:

أ• ضرورة التركيز على عمليات التفاعل بين الفاعل، والبيئة الاجتماعية والطبيعة بافتراض أن واقع البيئة يركز على تفسير الفرد لمحيطه.

ب• النظر إلى الموضوع وعلاقته بالعالم، فكل منهما متغير.

ج• النظر إلى الممثل على أنه كائن قادر على تفسير العالم من حوله، بمعنى أنه قادر على قراءة وإعادة بناء المعاني في عالمه الاجتماعي والطبيعي.[4]

ومن خلال هذا التصور، بيَّن هونيث أن ميد كان من أوائل المهتمين بدراسة التفاعل المتبادل بين الذات حيث يعتبر ميد أول من طرح مشكلة الذات وفاعليتها الاجتماعية في

---

[1] Danielle Petherbridge, The critical theory of Axel Honneth, Opcit, p129.

[2] Ibid, p131

[3] Ibid, p133

[4] ابراهيم، عيسى عثمان، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، ط 1، (2008) عمان، دار الشرق، ص114، 115.

إطار مستقل وواضح، معتبراً أن الذات تتحقق فقط من خلال هذا التفاعل ومن خلال علاقتها بـ "الآخر المعمم" بأخذ دور آخر. [1]

ومن خلال ما قدمه ميد في نظريته، يرى هونث أن كل من ميد وهيجل يشتركان في فكرة أن الوعي الذاتي بذاته يعتمد على وجود الآخر وعلى رؤية الآخر لهذه الذات ومع ذلك، ربط ميد هذا التصور بالسلوك البشري، معتبرا أن الوعي الذاتي يبدأ من العالم الخارجي ثم ينتقل إلى التجربة الداخلية؛ على عكس هيجل الذي ربط الوعي الذاتي بمفاهيم ميتافيزيقية. من ناحية، ومن ناحية أخرى، ربط هونيث بينهما من خلال فكرة هيجل عن الحق و "الآخر المعمم" لميد، بالنظر إلى أن الأفراد يفهمون أن هناك حقوقًا متبادلة فيما بينهم، وبالتالي لا يمكن للفرد التمتع بحقوقه ما لم يدرك ذلك هناك التزامات تجاه الآخرين عليه الالتزام بها. على هذا الأساس، يعتبر هونيث أن ميد كوسيلة لإعادة بناء نظرية هيجل وإعادة صياغة مفاهيم الاعتراف الثلاثة التي حددها هيجل: الحب، والحق، والتضامن.[2]

بالإضافة إلى ذلك، يرى هونث أن هناك فكرتين رئيسيتين لم يتمكن ميد من توضيحهما، الفكرة الأولى هي: فكرة "أنا" كموضوع أو وعي و "أنا" كموضوع للوعي، لم يستطع شرح كيف يعود الأمر للفرد أن ينظر إلى نفسه كموضوع، الفكرة الثانية هي أن ميد لم يكن قادرًا بشكل كافٍ وواضح على التمييز بين أشكال الفعل (forms of action) التي تعتبر معايير أساسية في عملية الاعتراف المتبادل، لذلك تحول هونيث إلى التحليل النفسي لإعادة صياغة نظرية ميد بشكل واضح.[3]

---

[1] حنان دحماني، نظرية الاعتراف كبراديغم لتغيير المجتمع: أكسيل هونيث أنموذجا. مجلة دراسات. العدد 4. (2016)، ص242.

[2] إبراهيم عيسى عثمان، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص114، 115.

[3] نفس المرجع، ص 117.

المطلب الثالث: هابرماس(1972/1891)

قام هابرماس بصياغة نظرية تقوم على أساس التواصل وهذا للخروج من الأزمة التي تعيشها المجتمعات الرأسمالية الغربية منذ العصر الحديث، وهذه الأزمة المتعدّدة الأوجه أدّت ببعض الفلسفات إلى بلورة نزعات تشاؤميّة رسّختها الأحداث التي انزلقت فيها المجتمعات المعاصرة عبر حروب دامية وتطهير عرقي ومزيد من الحيف في توزيع الثروات وصعود أنظمة توتاليتاريّة. " ويمثّل المقام الأمثل للقول وضعاً تنتفي فيه عوائق التواصل جميعاً؛ لذلك يبقى في منزلة المعيار الذي نقيس به مدى معقولية التواصل بين الذوات في المجالات التي تكون فيها الحرية والاستقلالية هي الرهان وفي مقدّمتها الأخلاق والسياسة فلسفة التواصل تقوم على مسلمة أخلاقية سهلة عبّرت عنها فلسفة كانط بكلّ وضوح، ومفادها:

أن النّاس–سواء أكانوا أفراداً أم جماعات–كائنات لا يمكن اختزالها في مجرد وسائل؛ إنها غاية، وكل تعامل بين الناس يُسقط هذا المعطى لا يعَدّ تواصلاً بالمعنى الأصلي للكلمة، ويُدرَج ضمن المعوّقات لذلك ترث فلسفة التواصل من الفلسفة الحديثة الطاقة النقدية لمؤسسات المجتمع، والدولة لغاية العمل على ترسيخ قيم الديمقراطية الجذرية في دولة الحقوق وفق نموذج التفاهم البينذاتي(intersubjective)[1].

يرى هابرماس أن الاعتراف بالآخر والتعايش معه لا يتحقق إلا عن طريق التفاهم والفاعل المستند على العقلانية التواصلية وبمعنى آخر أن العلاقات الإنسانية لا تقوم إلا على التفاهم والحوار العقلاني التواصلي، ومن هنا يرى هابرماس أن القوى التقليدية القائمة على الاقصاء لا تتفق اطلاقا مع العقلانية التواصلية، لأن الفرد العقلاني بالنسبة لهابرماس هو الشخص الذي يحاول الوصول إلى اتفاق أو تفاهم عن طريق الحوار، أي الابتعاد التام عن العنف المادي والتسلط الأخلاقي، وهذا يعني أن الحوار واللغة هما وسيلة أفراد المجتمع

[1] محسن الخوني، الفهم والتفاهم والحوار والاعتراف في فلسفة التواصل بين هابرماس وهونيث، مجلة التفاهم، العدد36، 2012 سلطنة عمان، ص91.

للوصول إلى اتفاق؛ وإجماع مع الآخرين بهدف تجسيد التعايش "لأن الاتفاق الناتج عن العنف أو التأثير لا يمكن أن يعد اتفاقًا، بل يجب أن يعتمد الاتفاق فقط على الاقتناع الجماعي وهكذا يصبح الحوار في سياقه الاجتماعي المستند إلى الفعل التواصلي وفق أخلاقيات المناقشة الهابرماسية عبارة عن أداة لإخراج المجتمع من الانعزال ويعتبر كذلك عنصراً لتحقيق الاندماج الاجتماعي بين أعضائه دون عنف، ولا تطرف ويكمن دور الحوار في المجتمع بفتح باب المشاركة بين أعضائه في تحليل الأزمات التي يجتازها"[1].

ونجد أن الحوار عند هابرماس هو أساس التفاعل والذي في إمكانه إعادة ربط الصلة بين أطرف العالم متقطع الأوصال، عالم فقد كل مرجعياته ونقاط ارتكازه وانقطعت الصلة بن الذات والأخر وبدل أن يعم التقدم والسلام والأمان عما العنف والاستبداد ومقاطعة الأخر.

إن فلسفة يورغن هابرماس ترمي إلى أبعاد ثلاث: [2]

أولا: فلسفة أخلاقية

يمكن أن نطلق على فلسفة هابرماس أنها فلسفة ترمي إلى بناء مشروع أخلاقي متميز وموحد، وهو في هذا يماثل مشروع السلام الدائم لكانط.

ثانيا: فلسفة اجتماعية سياسية:

لقد احتل الجانب الاجتماعي والفضاء العمومي عند هابرماس صدارة اهتمامه، وذلك من خلال وعيه الكبير بأسئلة العصر الراهن وتأثره الكبير بهموم ومآسي الإنسانية بصفة عامة إلى درجة أن "كوسى" ذهب إلى القول: "أنه في الواقع المعاصر يمكن الجزم دون

---

[1] د. حسام الدين فياض، رؤية يورغن هابرماس لمفهوم التعايش والاعتراف بالأخر، مجلة فكر الثقافية، /2022-03-28.

[2] موقاي بلال، يورغن هابرماس: التفكير مع مدرسة فرانكفورت ضد مدرسة فرانكفورت، قسم الفلسفة، جامعة معسكر، الجزائر 2014، ص4.

تردد بأن فوكو وهابرماس ينتميان إلى المؤلفين الذين قدموا الإجابات الأكثر جوهرية حول التأسيس النظري لفلسفة اجتماعية نقدية بعد الماركسية"

فمن جهته فوكو من خلال تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي 1961، وهابرماس من خلال المجال العمومي 1962.

ثالثا: فلسفة نقدية:

يمثل هابرماس بامتياز أنموذج الفيلسوف النقدي المعاصر، حيث بدأ تشكل الوعي النقدي لديه في سن مبكرة من حياته الإبداعية حيث اعتبر أن النقد ضرورة معرفية، وأداة فعالة نستطيع من خلالها استكشاف أعماق العقل والواقع في آن واحد. وقد بدأ هذا الوعي النقدي جليا في مؤلفاته الأولى التي أثارت انتباه الباحثين والنقاد لصرامتها وقوتها ووضوحها المنهجي، وبخاصة مقاله الشهير (التفكير مع هيدغر ضد هيدجر) (الذي نشر سنة 1953).

إذا بعد ما أشرنا إلى مكانة هابرماس داخل مدرسة فرانكفورت وذلك من خلال قدومه إلى المدرسة إضافة إلى خصوصية فلسفته، يمكن أن ننطلق الآن وباطمئنان في دراستنا المقارنة بينه وبين الفكر العام للمدرسة، خاصة رواد الجيل الأول (هوركهايمر أدورنو ماركوز).

إن هابرماس باعتباره أبرز أعضاء الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت كانت لديه اختلافات مع أقطاب الجيل الأول (هوركهايمر أدورنو ماركوز)، فمن خلال نزعته النقدية التي اكتسبها باحتكاكه بهؤلاء، عمل هابرماس على تجاوز الانسداد الذي وقع فيه اعضاء الجيل الأول المتمثل في عجزهم عن إيجاد بديل عملي وملموس للعقلانية الأداتية.(...)، ذلك أن هابرماس يميز بين مستويين من العقلانية، الأولى أداتية تستند إلى معرفة تجريبية ورياضية وتخضع للقواعد التقنية التي تهدف إلى التحكم أو السيطرة، والثانية تواصلية التي تعني ذلك التفاعل الذي يحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية أو الإنسانية في حقبة تاريخية ما بواسطة الرموز ،والتي تخضع للمعايير التي تحدد تطلعات أفراد المجتمع وتصوغ فهم

هؤلاء لذواتهم، ويتحدد ذلك في المجالات الأخلاقية والجمالية والسياسية ،قصد تحقيق التفاهم والاتفاق .[1]

ونجد أن هابرماس يتفق مع مدرسة فرانكفورت في عنصر النقد، لكنه بالمقابل يختلف معها في كيفية هذا النقد، بل الأمر يتعدى ذلك إلى اجتهاد هابرماس في إحضار عقل بديل هو سبيل الخلاص للخروج من فلسفة الوعي المتمركزة حول الذات، وهنا تكمن أصالة فلسفة يورغن هابرماس.

وبناء عليه نقول إن نقد هابرماس للنظرية النقدية ما هو في الحقيقة إلا تطوير وتعديل لمقولات النظرية النقدية، وإن كان أحد أقطابها الأساسيين فهو أحد مطوريها أيضاً، لهذا نجده يتدخل نقدياً لا لشيء إلا من أجل تجديد وتطوير مفاهيم النظرية النقدية.[2]

وفق هذا يمكن أن نخلص إلى القول بأن هابرماس وإن كان قد وجه انتقادات إلى رواد الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، فإن هذا لا يعني أنه قطع الصلة نهائياً مع النظرية الكلاسيكية، ذلك "أن هابرماس يدافع عن نظرية ديالكتيكية للمجتمع علماً بأن نظريته للمجتمع ولدت من رحم فكر "أدورنو" الذي لا يتنكر له هابرماس بل يعمل على تطويره".[3]

---

[1] بومنير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1 ، 2010، ص43.

[2] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، مرجع سابق، ص45.

[3] نفس المرجع، ص 45، 46.

المبحث الثاني: انتقاد أكسل هونيث لنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت

المطلب الأول: مدرسة فرانكفورت

البداية كانت مع المركز أي «مركز البحوث الاجتماعية» وهي عبارة عن حدث أو هو بمثابة مشروعٍ علميٍّ خاصٍّ بالفلسفة الاجتماعية، اللّفظ الّذي أطلقه ماكس هوركهايمر على الأفق العلمي للمعهد والذي وُضع مختصرًا ضمن عبارة « النظريّة النقديّة » كان المركز جملةً من الأفكار والنظريآت المتعدّدة، وقد ويل هوركهايمر لهاته الرؤى حول واقع المجتمع الألماني بعد الحرب داخل المركز، وقد سانده في ذلك أدرنو ، لكن تشتّت الأفكار وعدم وضوح الرؤية تجعلنا نُؤكّد على فكرة المركز لا المدرسة، فليس ثمّة نظريّة نقديّة ولا يُوجد بالأحرى مدرسة، ولكن من الأجدر أن نقول بوجود نظريّات نقديّةٍ عديدةٍ ومنظّرون نقديّون مختلفون يعالجون قضايا مشتركة تجمعهم من قريب أو بعيد مثل :الهيمنة، التشيّؤ ...داخل تقليد معرفي موزّع بصورة أكثر أو أقل فيما بينهم(المَارْكِسِيَّة الغربية)، ويتناولون النَّظَرِيَّة النَّقْدِيَّة بإعتبارها كتابات متجانسة تصرّ دائمًا على تجاهل الاختلافات القائمة بين مختلف مفكّريها (هوركهايمر، أدرنو، ماركوز، بينيامين، هابرماس، هونيست) وقد كان الفكر النّقدي للواقع السياسيّ والاجتماعي هو الأساس لتكوّن المركز كمركز بحوث اجتماعية يستبطن تحوّلات ذات تأسيسات مَارْكِسِيَّة فرويديّة وهيغليّة كانطيّة، فما علينا فهمه أنّ فكرة مدرسة لم تتكوّن إلّ عند مغادرة المركز فرَانكْفُورْتْ إلى ألمانيا سنة 1950.[1]

لا شكّ أنّ هجرة أعضاء المعهد إلى الولايات المتحدة الأميركية قد أثّرت بشكل أو بآخر في أعمالهم؛ لذلك فإنّه مع انتهاء الحرب العالمية الثانية، وغروب النظم الفاشية والنازية بدأوا تحليلً جذريًّا للمجتمع الرأسماليّ الذي رأوا نمط صعوده الجديد في الولايات المتّحدة، خاصّةً مع تنامي (المعجزة الاقتصادية) التي كوّنت رأسماليّة قويّة، حالت دون فعاليّة الطبقة العاملة

[1] فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت: نشأتها ومغزاها–وجهة نظر ماركسية، ترجمة خليل كلفت، ط2، 2004، المجلس الأعلى لثقافة، القاهرة، ص21.

في تحقيق أهدافها، وهذا ما يُفسِّ توجّه بحوث المعهد هناك إلى قضايا عديدة في هذا المجتمع، كقضيّة السيطرة الشاملة، والقضاء على قيمة الفرديّة، والقهر التقني، وصناعة الثقافة[1].

إنّ أعوام المنفى إذًا لم تقلّل من شأن أو فاعليّة النّشاط الفكريّ لأعضاء المعهد، وحسبنا أن نذكر أنّ فترة الثلاثينيات والأربعينيات والخمسينيات قد شهدت عدّة دراسات مهمّة شكّلت في مجموعها ما نسمّيه اليوم النَّظَرِيَّة النَّقْدِيَّة ؛ ولعلّ من أبرز هذه الدّراسات تلك الدّراسة التي نشرها هوركايمر عام 1937 بعنوان "النظرية التقليدية والنظريّة النقديّة"، وفي العام نفسه نشر ماركوز دراسة تحت عنوان "الفلسفة والدّراسة النَّقْدِيَّة"، وفي عام1941 نشر ماركوز باللّغة الإنجليزية أهمّ كتبه "العقل والثورة "، وفي العام ذاته نشر هوركايمر كتابه "خسوف العقل" هؤلاء المفكّرين يتبوّؤون مكانةً فريدةً في الحياة الْفِكْرِيَّة الألمانية، ويحتلّون بقوّة جزءًا من النقاشات الثقافيّة والسياسيّة في الساحة الْفِكْرِيَّة الألمانيّة خاصّة، والساحة الغربية عامّة. [2]

أما مدرسة فرانكفورت هي التسمية المستعملة اليوم في الحقل الفلسفي للدلالة على مجموعة من الفلاسفة الألمان، وعلى رأسهم ماركس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هيربرت ماركيوز وأكسل هونيث، أخذ هؤلاء على عاتقهم تأسيس فلسفة نقدية تقوم على نقد جذري للمجتمع ومؤسساته السياسية والإيديولوجية وأنظمته المعرفية قصد تحرير الانسان المعاصر من أوضاعه المتسمة بالسيطرة الكلية أو الشاملة، لذلك يمكننا القول بأن النقد من أهم ما يميز هذه المدرسة الفلسفية إلى درجة أصبحت تسمى لدى المشتغلين بالفكر الفلسفي المعاصر باسم النظرية النقدية.[3]

ضمّت مدرسة فرانكفورت التي تأسست في جمهورية فايمار (1918-1933) خلال فترة ما بين الحربين العالميتين (1918-1939) المفكرين والأكاديميين والمنشقين السياسيين

---

[1] فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت: نشأتها ومغزاها–وجهة نظر ماركسية، مرجع سابق، ص25.

[2] احمد موريس، التأصيل الفلسفي لنظرية الاعتراف في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص168.

[3] فيل سليتر، مرجع سابق، ص26.

غير المتفقين مع الأنظمة الاقتصادية-الاجتماعية المعاصرة (الرأسمالية، الفاشية، الشيوعية في ثلاثينيات القرن العشرين؛ اقترح مفكرو مدرسة فرانكفورت أن النظرية الاجتماعية غير كافية لتفسير الفصائلية السياسية والسياسات الرجعية التي تحدث في المجتمعات الليبرالية الرأسمالية في القرن العشرين، وفي نقدها للرأسمالية وللماركسية اللينينية كأنظمة تنظيم اجتماعي غير مرنة فلسفياً، أشارت أبحاث مدرسة فرانكفورت في النظرية النقدية إلى مسارات بديلة لتحقيق التنمية الاجتماعية للمجتمع وللأمة.[1]

وتعتبر مدرسة فرانكفورت النقديّة، بمشروعها الفلسفيّ النقديّ، من أبرز المدارس التي تكرَّست جهود أعضائها من الفلاسفة وعلماء الاجتماع على نقد المجتمع الغربيّ الحديث؛ بقصد كشف تناقضاته، وجعل التغيير الِاجْتِمَاعِيّ هدفًا لها، والنقد الجذريّ منهجًا لها ظهرت على مدرسة- في جيلها الأوّل-مظاهر الاستغلال والاغتراب والتشيّؤ التي أفرزها مشروع التنوير نتيجة هيمنة العقلانيّة الأداتيّة كما انها اكدت أنّ مشروع التنوير قد عجز عن تحقيق الأهداف والمبادئ التي وُجد من أجلها، ولم يعد متماهيًا مع فكرة التقدّم كما روّج له المدافعون عنه، أيضا لقد هاجمت مدرسة فرانكفورت الفلسفات النسقيّة؛ لأنّها قامت على التنظير العقلي دون اكتراثٍ بواقع الإنسان الِاجْتِمَاعِيّ. [2]

المطلب الثاني: الجيل الأول

علينا أولا معرفة أن ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت كان في بداية مسيرته متأثرًا برواد الجيل الأول "ماكس هوركهايمر" و "تيودور أدورنو" و "هربرت "وكذلك رواد الجيل الثاني ، وخاصة يورغن هابرماس، وبرغم من تأثره فقد خالفهم وتعارض معهم في العديد

[1] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، ط1، دار أويا لطباعة والنشر والتوزيع، 1998، طرابلس (ليبيا)، ص25.

[2] ثريا بن مسمية، مدرسة فرانكفورت: دراسة في نشأتها وتياراتها النقدية واضمحلالها، ط1، العتبة العباسية المقدسة المركز الإسلامي لدراسات الاستراتيجية، النجف(العراق)، 2020، ص11.

من النقاط "وهذا يشير إلى الحس النقدي الذي اكتسبه من هذه المدرسة النقدية التي تتخذ النقد أساسًا لها، مما جعله ينفتح على العديد من أعمال الفلاسفة العظماء مثل: هيجل لوكاش ، هايدجر، وعلماء النفس مثل سيغموند فرويد ودونالد وودز وينيكوت(winnicott) وعلماء الاجتماع: جورج هربرت ميد وماكس وفيبر ... لتأسيس فلسفة اجتماعية جديدة، وتسعى إلى تحقيق الاعتراف المتبادل بين الذات، وكذلك القضاء على جميع أشكال الصراع في المجتمع، ولهذا السبب قام بدراسة نقدية تحليلية للنظرية النقدية من الأول والثاني جيل"[1]

تميَّزتْ مدرسة فرانكفورت بالتعدُّدية مع الوحدة؛ حيث كان كل عضو في حلقتها الداخلية مختلفًا عن الآخَر؛ فكانت لكلٍّ منهم اهتماماته الخاصة ونقاط قوته وضعفه الفكرية المميزة إلا أن جميعهم كانوا يشتركون في الْتِزامهم تجاه المجموعة نفسها من الموضوعات والاهتمامات، لم يربط أي عضو من تلك المدرسة يومًا الحرية بأي نظام أو جماعة أو تقليد، وكانوا يتشكَّكون كافةً في نماذج التفكير المؤسساتية، وقد سَعَوْا جميعًا لمعالجة مشكلات جديدة من خلال تقديم فئات جديدة، وكانت النظرية النقدية بين أيديهم تتميَّز بجرأة فكرية وبطابع تجريبي، تلك النظرية بالنسبة إليهم مسألة منهج في المقام الأول وقد عبر هوركهايمر عن ذلك بأسلوب جيدٍ حين كتب يقول: «إن النظرية النقدية في شكلها المفاهيمي وفي كل مراحل تطورها ركَّزت عن وعْيٍ منها على التنظيم العقلاني للنشاط البشري الذي يتولى مهمة التنوير وإضفاء الشرعية، فهذه النظرية ليست معنيةً فقط بالأهداف التي تفرضها طرق الحياة الحالية علينا بالفعل، بل كذلك بالبشر وكل إمكاناتهم[2]».

---

[1] .Randa Haimer ,Recognition and Reification in the Philosophy of Axel Honneth,7july2021,p 18.

[2] ستيفن إريك برونر، النظرية النقدية، ترجمة سارة عادل، مؤسسة هنداوي لتعليم والثقافة طبعة الأولى، 2016، قاهرة، مصر، ص25.

1_ هوركايمر وادورنو

"يؤكد **هونيث** على أن **هوركهايمر وأدورنو** انطلقا من القول بأن الوضع السلبي الذي تمر به المجتمعات المعاصرة اليوم، مرده إلى القصور والعجز الذي أصاب عملية العقلنة نفسها، ولذلك فهم يفترضون وجود نوع من الترابط بين العلاقات الباثالوجية (**المرضية**) التي تعيشها هذه المجتمعات، ونمط تشكيل هذه العقلنة وهذا هو سر اهتمامهم بالمسار التاريخي الذي تتحقق فيه العقلنة الأداتية، لذا فإن كل محاولة لاسترجاع حيوية التقليد الفكري للنظرية النقدية في وقتنا الحالي، يجب أن يكون منطلقها تحيين هذه العلاقة التصورية التي تأسست على فكرة أخلاقية تمتد جذورها حسب هونيث إلى فلسفة هيجل"[1]

يرى هوركهايمر وادورنو بأن تفسر تدمير العقل التنويري لنفسه بحيث أصبحت الإنسانية في حالة جديدة من البربرية بدل أن تصل إلى الإنسانية الحقيقية، وذلك لتحول العقل إلى أداة لسيطرة على الطبيعة ثم على الإنسان "والمقصود بالعقل هنا العقل الاداتي أو تقني القائم على التكميم والقياس والفاعلية الموجه نحو ماهوا عملي وتطبيقي ونفعي[2].

وعلى هذا الأساس نجد رواد الجيل الأول، وخاصة هوركهايمر وأدورنو قَدَّما نقدًا للفكر الفلسفي الذي سبقهما، حيث ركزا في نقدهما على فلسفات التنوير والعقل الأداتي.

وقد "كان أوديس في ملحمة هوميروس حسب قراءة هوركهايمر وادورنو لهذه الملحمة رمزا لقيم التنوير والإنسان الأداتي"[3] وبمعنى آخر الإنسان الذي يلجأ دوما لتحقيق ذاته وذلك من خلال السيطرة في الأشياء والظواهر المحيطة به، وهذا ما جعل أوديس يتصور

---

[1] مونيس أحمد، التأصيل الفلسفي لنظرية الاعتراف في الخطاب الغربي أكسل هونيث نموذجا، دكتوراه 2017/2018، جامعة وهران 2، الجزائر، ص 30.

[2] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر الى اكسل هونيث، دار الأمان الرباط، ط1، 1431هـ_2010م، الجزائر العاصمة، الجزائر، ص 13.

[3] نفس المرجع، ص 20.

أن مغامرات اوديس الملحمية قد جعلته ينتصر على الطبيعة وقواها الهائلة حفاظا على بقائه والعودة الى وطنه، وهذه المعرفة في الحقيقة استمدها من التجربة الميدانية التي بفضلها ظل متمسك بالحياة واكتسابه المعارف التي تعد سلاحا أمام تلك الصعوبات والاخطار التي قد تواجهه.

ونجد أن الأوديسة منذ نشأة الحضارة الغربية تعتبر احدى أهم المرجعيات الثقافية الأساسية " بفكرة السيطرة على الطبيعة واعتبارها مجالا للتحكم فيه بصورة مطلقة وكلية ولهذا يرى هوركهايمر وادورنو أن انتصار العقلانية الأداتية أثناء مسار الحضارة الغربية كان بمثابة نتيجة حتمية لفكرة الصراع وإرادة الهيمنة على الطبيعة غير أن الهيمنة على الطبيعة ليس الدافع الوحيد الذي يفسر مسار الخاص بتاريخ النوع البشري" بل نجد ميزة بشرية تلعب دور في هذا المسار ألا وهي الخوف " فالإنسان تخلق فيه خوفا يائسا من المجهول لذلك تنشأ القدرة على التفكير العقلاني كرد على هذا الخوف، ومنه يمكننا القول بأن تطور التفكير العلمي أو التقني وتوجهه نحو المجال التطبيقي الأداتي قد مثل لدى الإنسان ملاذا لإنهاء حالة الخوف التي كانت تعتريه دوما من الظواهر الطبيعية ومن تهديداتها المستمرة وعلى حد تعبير هوركهايمر و ادورنو فإن ازدواجية الطبيعية إلى ما هو مظهر وما هو جوهر ، إلى قوة وإلى فعل ، وهذا ما جعل كلا من العلم والأسطورة امرين ممكنين، انما تنبع من خوف الانسان "[1].

ويرى كل من هوركهايمر وادورنو أن الخوف هو شيء أساسي في علاقة الانسان بالطبيعة عبر التاريخ الحضاري الغربي وأيضا في فهم الدقيق للعقل الإنساني والخوف يعتبر فطريا في عقل الانسان منذ خلقه الى الممات، وتحكم العقلانية الذاتية في دوافع الانسان الأولية وحياته الباطنية تنتج عن ذلك مايسمى بالاغتراب والتشيؤ، "وقد تتبع هوركهايمر

---

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر الى اكسل هونيث، مرجع سابق، ص22.

وادورنو تأثير ذلك في الحقل الفني أو الجمالي إذ يعد هذا الحقل أبرز مثال عن التراجع الذي أصاب التنوير وقيمه الأساسية"[1].

وقد بحث كل من هوركهايمر وأدورنو عن إمكانية تحرير العقلانية في العصر الحالي من خلال نقد العقل نفسه وتوصلوا إلى هذا من خلال قضيتين:

أولاً: اعتبار الأسطورة شكلاً من أشكال عقلانية الواقع، لأن الإنسان البدائي القديم حاول التخلص من مخاوفه تجاه الطبيعة والتحرر منها من خلال خلقه للأسطورة حيث يرى كل من هوركهايمر وأدورنو أن الأسطورة هي إعادة تشكيل الطبيعة وفقًا للرؤية البشرية، وبالتالي تصبح الأسطورة عقلنة الطبيعة.

ثانيًا: سلك الإنسان الحديث نفس مسار الرجل الأول في عقلنة كل الأشياء، وهذا ما أدى إلى خلق الأسطورة من جديد، لأن العقل يبني هذه الشراكات والمؤسسات التي تعتبر أداة لتحقيق المصالح دون التفكير فيها وحلها لهم أو إنقاذهم بدلًا من انتقاد العقل نفسه تحول إلى أسطورة، حيث أصبح التقدم والتطور مرتبطين بالسيطرة على العقل، التي أصبحت أداة، وأفضل حل للخروج من هذا هو أن يكون العقل نفسه عقلانيًا، لأن ترك العقل لا يعتبر حلاً لأنه يؤدي إلى اللاعقلانية، يعتبر هوركهايمر وأدورنو أن فلسفات التنوير تهدف إلى تحرير الإنسان، لكنها كرست العبودية القديمة للإنسان الأول من جديد، حيث كان الإنسان البدائي تابعًا للطبيعة، أصبح اليوم تابعًا للمجتمع المعاصر الذي يستعبد الحرية ويعتمد على العلاقات على أساس الهيمنة والاستسلام "[2].

إن العقلانية النقدية – حسب هوركهايمر وادرنو – قادرة على تجاوز الوضع القائم على السيطرة، لذا فهي لا تخضع لما هو قائم وتقبله وإنما يمكن أن تقوم بجهد نقدي تجاه الأفكار

---

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر الى اكسل هونيث، مرجع سابق، ص 23.

[2] مهدي، عبير سهام. مدرسة فرانكفورت النقدية: الأسس والمنطلقات الفكرية، مجلة العلوم السياسية، العدد 55 (2018)، ص140.

والمؤسسات السائدة والمهيمنة وبالتالي تتحقق عملية التحرر الإنساني ويتم تجاوز الاغتراب والتشيؤ، وباختصار شديد يتحقق خلاص الإنسان، غير أن هذا التحرر أو الخلاص لا يمكن أن تنجزه الطبقة العاملة بعدها ذاتا تاريخية يقع على عاتقها تحقيق التجاوز التاريخي بحكم أنها تحمل بذور الثورة ضد الواقع اللانساني القائم، لأن الطبقة العاملة في نظر مفكري النظرية النقدية وقد تم استيعابها داخل المجتمع المتقدم تكنولوجياً وبالتالي أصبحت عاجزة وغير قادرة على تأدية دورها الثوري ومهامها التاريخية، وقد كان موقفهم النقدي هذا نوعا من الابتعاد الفكري عن الماركسية، لهذا نلاحظ أن مفكري النظرية النقدية – خاصة الجيل الأول قد عجزوا عن إيجاد بدائل واقعية وملموسة لتغيير الواقع القائم ووضع حد لطغيان العقلانية الاداتية، ولهذا فضل هوركهايمر في أواخر حياته أن يكرس جهوده في مجال اللاهوت الديني اليهودي وصاغ أفكاره الأخيرة في إطار هذا اللاهوت، مؤكدا بأنه لا يمكن أن ينفصل الفكر الفلسفي عن البعد الديني، أما ادورنو و ماركوز فقد اتجها نحو البعد الفني والجمالي باعتباره أفقا يمكن أن يتحرر فيه الإنسان من طغيان العقلانية.[1]

إن انتقادات العقل الأداتي الذي قدمه الجيل الأول جعلت هونيث يقف على مجموعة من النقاط:

أ_ اعتبر هونث أن كلاً من "هوركهايمر" و "أدورنو" لم يتمكنا من تحرير نفسهما مما يسميه "الوظيفية"، والتي ظهرت نتيجة تأثيرهم على الاتجاه الاقتصادي لـ"ماركس" الذي كان سائدًا في عصرهما ، ولهذا السبب اعتبره السبب الرئيسي لعدم القدرة على فهم وإدراك طبيعة الحياة الاجتماعية ، وعلى هذا الأساس ، اعتبر هونث أنهما فسرا الأبعاد النفسية الفردية والظواهر الاجتماعية والثقافية على الأسس الوظيفية للبنية الاقتصادية ، وبالتالي أهملا

---

[1] مهدي، عبير سهام، مدرسة فرانكفورت النقدية: الأسس والمنطلقات الفكرية. مجلة العلوم السياسية، العدد 55، (2018)، ص150.

النشاط الاجتماعي الذي يساهم في ظهور المبادئ الأخلاقية والتي لها دور أساسي في الحياة الاجتماعية [1].

ب_ وهذا هو السبب في أن النظرية النقدية الأولى تعتبر ذات وجهة نظر اقتصادية واحدة، ولم تكن قادرة على تشخيص الأمراض الاجتماعية المختلفة التي كانت سائدة في ذلك الوقت، وبسبب هذه النظرة الأحادية، لم تستطع رؤية الواقع الاجتماعي، حيث اتخذ رواد هذا الجيل النقد وسيلة لإعادة النظر في الواقع الاجتماعي[2].

ج_ كما يرى هونث أنهما تجاهلا مفهوم التفاعل الاجتماعي ولم يعطوه أي أهمية، رغم أنه يعتبر المركز الرئيسي الذي تقوم عليه الموضوعات، فالشبه بينهما أنهما ركزا على الجانب الاقتصادي على حساب الجوانب الأخرى: الجانب الأخلاقي، الجانب الاجتماعي، الجانب النفسي ...[3]

د_ بالإضافة إلى ذلك، نجد كلاً من هوركهايمر وأدورنو مقتنعينْ بأن الأشكال المختلفة للهيمنة التي كانت موجودة في عصرهما كانت نتيجة العقلانية الأداتية التي تسببت في قمع الحرية والاستبداد، وأنه سيطر على مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، حيث أخذ هذا التحكم طابعا كاملا على المجتمعات المعاصرة. على هذا الأساس، انتقدهما هونث لعدم تمكنهما من تحرير أنفسهم من الطبيعة المتشائمة التي يتضمنها كتابهما "ديالكتيك التنوير"[4].

---

[1] بوزار نور الدين، الفلسفة والعلوم الاجتماعية عند مدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو-نموذجا-دراسات تحليلية نقدية، رسالة دكتوراه. (2016-2017) جامعة وهران 2: كلية العلوم الاجتماعية، ص178.

[2] بومنير كمال، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، ط1، (2015) بيروت: إعداد منتدى المعارف، ص29، 30.

[3] بومنير كمال، الحق في الاعتراف: مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيث، ط1، (2018) الجزائر: دار الخلدونية، ص36.

[4] نفس المرجع، ص40، 41.

بناءً على ذلك، يعتبر هونيث أن كلاً من "هوركهايمر" و "أدورنو" لم يتمكنا من تحرير نفسيهما من فكرة أن العقل يقوم على الوسيلة لذا فهمهم كان أدواتي بامتياز، على الرغم من تحدثهما كثيرًا عن هذا التصور الذي أصبح سمة لأشكال الحياة الاجتماعية الحديثة، إلا أنهم لم يتمكنا من الكشف عن واقع الحياة اليومية بسبب افتقارهما لمجموعة من المفاهيم الاجتماعية الممثلة في "الفعل" و "التفاعل". الذين لم يتمكنا من الوصول إليه، هذا ما يحجب عنهما ما يحدث في الحياة الاجتماعية اليومية، مما أدى إلى السيطرة الشاملة على الحياة الاجتماعية للأفراد بسبب العقلانية الأداتية التي تمارس على البشر، مما أدى إلى تجسيده.[1]

أشار هونيث إلى أن خلفيتهما الفكرية كانت ماركسية ذات طبيعة علمية، حيث تظهر الخلفية الماركسية في تركيزهما على نوع واحد من الممارسة أو الفعل، وهو "العمل" كعملة مشتقة من النظام الرأسمالي، وهذا كان سبب عدم تصور شكل من أشكال التبرير الاجتماعي من شأنه أن يسمح بتكامل البعد الأخلاقي، ولهذا أكد هونث أن رواد هذا الجيل الأول فشلوا في تحقيق مشروعهم الفلسفي الذي اتخذ هدفه من تحرير الإنسان والقضاء على مختلف أشكال القهر والسيطرة[2]، ولهذا يعتقد هونيث، انه يجب إعادة بناء هذه العلاقة على أساس فكرة أخلاقية، بدءًا من فلسفة هيجل.[3]

على هذا الأساس، يرى هونيث أن العمل يجب أن يتحول من منظور اجتماعي إلى منظور أخلاقي متعلق بالاعتراف. وعلى الرغم من ذلك، لا ينكر هونيث دور العمل الذي يحققه في الاعتراف، لأنه يعتبر أن العمل الاجتماعي هو نتيجة كل أشكال عدم الاحترام، وفي هذا الصدد، قدم هونث مثالاً يوضح كيف يؤدي العمل إلى عدم الاعتراف: إذا حُرم

---

[1] بومنير كمال، الحق في الاعتراف: مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيث، مرجع سابق، ص43،44.

[2] نفس المرجع، ص44، 45.

[3] نفس المرجع، ص45.

العامل من عمله، فسيؤدي ذلك إلى البطالة، وهذا يجعله يشعر بالتهميش وعدم الاعتراف والظلم الاجتماعي.

لذلك يربط هونث بين العمل والاعتراف بشكل وثيق، أي انه كل ما يحدث تفاعلًا اجتماعيًا وتكاملًا إيجابيًا في جميع النواحي: العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية...[1]؛ يحدث الاعتراف.

المطلب الثالث: انتقادات الجيل الثاني _ هابرماس _

قام هونيث بالإشارة إلى الهفوات التي سقطت فيها النظرية النقدية الأولى لمدرسة فرانكفورت أو الجيل الأول للمدرسة، بالأخص تركيزها على نقد العقل الأداتي، ثم ذهب الى نقد الجيل الثاني وممثله "هابرماس"، ولكن قبل ذلك، عند الشروع في تقديم النقد الذي وجهه هونث له إلى هابرماس، يجب التعرف على أهم ما قدمه هذا الأخير.

حاول هابرماس التغلب على العجز والمأزق الذي سقط فيه أقطاب الجيل الأول، "هوركهايمر وأدورنو". تتمثل في عدم قدرتهم على تجاوز العقل الأداتي وإيجاد بديل له، حيث نجد أن هابرماس ميز بين مستويين من العقلانية:

العقلانية الآلية: العقلانية التي تسعى للسيطرة على الإنسان والطبيعة، وتمثل المستوى الأول.

العقلانية الاتصالية: وهي البديل الذي قدمه هابرماس وتمثل المستوى الثاني[2] بعبارة أخرى، اعتبر العقل الاداتي كائنًا بشريًا، وبالتالي فهو غير قادر على تجاوز الماضي ليعيش

[1] بومنير كمال، الحق في الاعتراف: مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيث، مرجع سابق، ص 46،48.

[2] مهدي، عبير سهام، مدرسة فرانكفورت النقدية: الأسس والمنطلقات الفكرية، مجلة العلوم السياسية، (2018) العدد 55، ص150.

في الحاضر وتوقع المستقبل، في حين أن المنطق الاتصالي يدعو إلى ربط الفرد بالآخر والاندماج معه[1]، حيث يقصد هابرماس الفعل التواصلي:

"هذا التفاعل الذي تصغه الرموز، يخضع بالضرورة للمعايير المعمول بها التي تحدد تطلعات السلوكيات المتبادلة بحيث يجب فهمها والاعتراف بها من قبل شخصين فاعلين على الأقل"[2].

وهذا يعني أن التواصل وفقًا لهابرماس يقوم على اللغة، والتي يجب فهمها لأنها تؤدي إلى التفاعل بين شخصين أو أكثر داخل مجتمع واحد.

قدم هابرماس تحليله في نظرية الفعل التواصلي القائمة على اكتشاف العلاقة بين النظام والعالم الحي، وانتقاده للرأسمالية المعاصرة التي تصارع ثقافة المجتمع. بالنسبة لهابرماس، الثقافة هي الطريقة الوحيدة لجعل الحياة ذات مغزى وجديرة بالاهتمام في المجتمعات الرأسمالية.[3] من ناحية، ومن ناحية أخرى، رفض النظرة التشاؤمية للجيل الأول من مدرسة فرانكفورت، والتي تم تمثيلها في العلاقة الآلية بين الإنسان والطبيعة[4].

يتطلب الفعل التواصلي إقامة علاقة اجتماعية بين شخصين أو أكثر، وكلما زاد اندماج هذه الذوات من بعضها البعض، تم تحقيق المزيد من الاعتبار والتفاهم المتبادلين، حيث يحدث هذا التواصل بين الأفراد من اللغة العادية[5] لذلك، يعتبر التفاعل حسب

[1] بوزار، نور الدين، الفلسفة والعلوم الاجتماعية عند مدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو-نموذجا-دراسات تحليلية نقدية، رسالة دكتوراه، (2016-2017) جامعة وهران2: كلية العلوم الاجتماعية، ص161.

[2] Jürgen, Habermas. La Science et la technique comme idéologie. Traduit par Jean René Ladmiral. Paris. (1973) Edition Gallimard p22.

[3] Edgar, Andrew. Habermas: the key concepts (2006). 2nd edition. U.K.p8.

[4] هاو آلان، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تر: ثائر ديب، دار العين للنشر ط1، 2010، الإسكندرية ص86،93.

[5] Edgar, Andrew. Habermas: the key concepts (2006). 2nd edition. U.K.p21.

هابرماس، ممارسة رمزية تحدث في اللغة العادية، حيث أن هذا التواصل يعبر عن التعايش في إطار واحد من خلال اللغة[1].

عندما نقول اللغة، فإننا نعني عملية "الحوار" التي بحسب هابرماس، تساهم بشكل كبير في تجنب المواقف المرضية التي تصيب المجتمع في مرحلة ما، والتي من خلالها يتحقق الاندماج الاجتماعي ويصبح فاعلًا، وبالتالي فإن اللغة هي الأول، الذي ينظم الإجراءات الاجتماعية والتي يتم من خلالها الفعل التواصلي[2]. ومن خلال هذا الحوار يتحقق الاندماج الاجتماعي بالاتفاق والتفاهم دون أي ضغط أو إكراه أو إلغاء حرية الآخر، وبحسب هابرماس لا يكفي أن نعرض الأفكار فقط بل يجب أن نعتمد على الحوار الذي يحدد مدى صحتها ومدى قبولها بين الموضوعات[3]، حيث يهدف هذا الفعل التواصلي إلى تحقيق الإنفاق على أساس قناعات متبادلة بين الأفراد داخل المجموعة، وبالتالي تحقيق إجماع عقلاني يمكن أن يغير مسار العقلانية الأداتية[4].

على هذا الأساس، يؤكد هابرماس أن وظيفة الاتصال تقتصر على الاتصال ونقل المعلومات فقط؛ يأخذ في الاعتبار تربية الأفراد، وهذا يجدد وظائف هابرماس الثلاث للتواصل: نقل المعلومات، وإقامة علاقات اجتماعية مع الآخرين، والتعبير، والآراء المباشرة أو غير المباشرة، ولتحقيق هذه الوظائف يجب توفير بعض الشروط، أولاً: يجب استخدام نفس اللغة التي يستخدمها الفرد. ثانيًا: سيفهم التنفيذ بنفس طريقة فهم الفرد.[5]

---

[1] بوزار، نور الدين، الفلسفة والعلوم الاجتماعية عند مدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو-نموذجا-دراسات تحليلية نقدية، رسالة دكتوراه، جامعة وهران 2: كلية العلوم الاجتماعية (2016-2017)، ص159.

[2] بومنير، كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، ط1، 2010، بيروت، الدار العربية ناشرون، ص120

[3] نفس المرجع، ص119.

[4] بومنير كمال، الحق في الاعتراف، مرجع سابق، ص50.

[5] نفس المرجع، ص51.

ثالثا: فهم نفس المعنى والتقاليد الاجتماعية رابعًا: يفهمون كل ما هو الفرد من خلال التعبير وخصائصه.[1]

يرى هابرماس أن العقل التواصلي يهدف إلى التحرر من جميع أشكال السيطرة، نظرًا لأن هذه اللغة تؤدي إلى ظهور ما يعرف بـ "الاهتمام العلمي"، الذي يهتم بالتفاعل البشري أي كيف نفسر أفعالنا وكيف نفهمها، وكيف نتفاعل مع بعضنا البعض في إطار اجتماعي يؤدي هذا الاهتمام إلى ظهور العلوم التفسيرية، الأمر الذي يقودنا بدوره إلى اهتمام آخر يسمى "مصلحة التحرر" وهو أيضًا مرتبط باللغة ويقودنا إلى التفاعل، والتواصل وبالتالي تحقيق الحرية حيث يعمل على تخليص التواصل من كل ما يشوهه ويصلحه. [2]

لهذا السبب عمل هابرماس على عقلانية النقد القائمة على العقل التواصلي ليكون عقلانية تحررية، وهذا ما ظهر في كتابه "نظرية الفعل التواصلي" و "الخطاب الفلسفي للحداثة" حيث يقوم هذا التحرير، على عدة أسس: لغوية، اجتماعية، سياسية، أخلاقية ... إلخ.

وبالنقاش أن تصبح سلطة اجتماعية عقلانية، ومن خلالها نتوصل إلى اتفاق ذي طبيعة اجتماعية، وهذا يعني أن الفعل التواصلي يشمل بُعد تحرير الإنسان، إن إمكانية تحقيق حوار أو مناقشة عقلانية تجسد لنا عملية التحرير الفعلية، والتي لن تكون بدون أعمال التواصل والتفاهم بين الذات، وأن العقل يتحقق ضمن أشكال هذا التفاهم المتبادل من خلال اللغة[3].

---

[1] Edgar, Andrew. Habermas: the key concepts (2006). 2nd edition. U.K.p22

[2] إيان كريب، النظرية الاجتماعية من باستوز إلى هابرماس، تر: محمد حسين علوم، سلسلة عالم المعرفة(1999). إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 244، ص308،309.

[3] بومنير كمال، أكسيل هونيث فيلسوف الاعتراف. مرجع سابق، ص37

بناءً على ذلك، لا نزال نقول إن البديل الذي قدمه ممثل الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت للعقل الأداتي هو الفعل التواصلي، الذي يقوم على اللغة المعقولة والمتفق عليها بين شخصين فاعلين أو أكثر في الحياة الاجتماعية، هذه اللغة تحقق لنا التفاعل والفهم والتكامل، وبالتالي تقضي على كل أشكال الضبط وتحقق الحرية الإنسانية، كما أن اللغة مبنية على حوار أو نقاش لا يفرض أي ضغط أو إكراه على الذات النشطة الأخرى، ومن هذا فإن الفعل التواصلي يحمل في طياته الحرية.

ويعتبر هابرماس الفيلسوف الأول الذي استطاع نقل النظرية النقدية من نموذج الإنتاج إلى نموذج التواصل اللغوي، مؤكداً دوره الفعال، إلا أن ذلك لم يمنع هونيث من توجيه بعض الانتقادات إليه، حيث لاحظ وجود عدة أوجه قصور في نظرية الفعل التواصلي التي قدمها هابرماس، وهي على النحو التالي:

يرى هونث أن النظرية التي قدمها هابرماس أحادية البعد أيضًا، لأن هذا الجانب غير ممثل في اللغة، وهو ما يعتبره هونث مقياسًا اختزاليًا وذاتيًا للحياة الاجتماعية، وإهمالًا للجوانب الأخرى التي بدونها لا يمكن أن تكتمل الحياة الاجتماعية[1].

لأن فهم الحياة الاجتماعية، بحسب هونث، يقوم على مجموعة من خصائص الحياة اليومية (جسدية، عاطفية، نفسية)[2] والتركيز على بُعد واحد فقط يجعلنا غير قادرين على إدراك التجارب المختلفة المرتبطة بأشكال الظلم وعدم الاحترام التي يتعرض لها الأفراد[3].

---

[1] دحماني حنان، نظرية الاعتراف كبراديغم لتغيير المجتمع: أكسيل هونيث نموذجا، (2016) مجلة دراسات، العدد 4، ص237.

[2] Owen, David. Reification; Ideology and Power: expression and agency in Honneth's theory of recognition. (2010) Journal of Power, 3: 1, 97-109.p95

[3] بومنير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، مرجع سابق، ص107.

وبناءً على ذلك، يرى هونث أن النظرية التي قدمها هابرماس تجاهلت التجارب الأخلاقية للظلم الاجتماعي، والتي لا يمكن تفسيرها بالفهم اللغوي، بل بأشكال من الإهانة والإساءة الأخلاقية الناتجة عن انتهاك مبادئ العدالة الاجتماعية، مما يدل على عدم قدرته على ذلك، إعادة بناء الخبرات والتطلعات الأخلاقية للأفراد من أجل صياغة التجربة الفعلية للظلم، لذلك لا يتوقف التوتر الاتصالي عند هابرماس مع التجارب الأخلاقية للأفراد[1]، وهذا يدل على أن هناك علاقة وثيقة بين الأضرار في الظروف التي تحدث في التفاعل الاجتماعي والتجارب الأخلاقية التي يمر بها الأشخاص في عملية الاتصال، وبالتالي عندما تكون هذه الظروف كذلك، منتهكًا، سيشعر الفرد بنوع من عدم الاحترام الذي يبقى الاعتراف به قائمًا[2].

نجد أيضًا أن هونيث يرفض فكرة هابرماس القائلة بأن هياكل التناظر والمعاملة بالمثل تكمن في اللغة، حيث يعتبر الاعتراف ممكنًا أم لا، ولهذا يؤكد هونث أن هذه الادعاءات يجب حمايتها من خلال الحقوق القانونية حتى يتمكن الأفراد من تحقيق الكفاءات المطلوبة وفقًا لأخلاقيات الخطاب، بهذه الطريقة يحاول هونيث شرح العلاقات الجسدية والنفسية تقديراً للاعتماد على أنماط "التواصل المعرفي".[3]

إن الشخص الذي يبحث عن الإدراك ويسعى إلى الاعتراف اجتماعياً وأخلاقياً وقانونياً. وهذا هو سبب اختزال هابرماس التجربة الأخلاقية في التجربة اللغوية. وهكذا فإن التفكير الأخلاقي لهابرماس يتجاهل السياقات التحفيزية اليومية التي تحدث من خلال التفاعل بين الأفراد، تتطلب أخلاقيات الخطاب، بحسب هابرماس، أن يكون هناك استعداد من جانب

---

[1] بومنير كمال، الحق في الاعتراف، مرجع سابق، ص57،59.

[2] بومنير كمال، أكسيل هونيث فيلسوف الاعتراف. مرجع سابق ص39.

[3] Petherbridge, Danielle. The critical theory of Axel Honneth. (2013)U.k.p17.

الأفراد المشاركين في هذا التفاعل حتى يتمكنوا من فهم الأسئلة المعيارية، ويتم ذلك دون الاعتماد على علاقاتهم مع الآخرين في تجربة الحياة اليومية[1].

ويعتبر هونيث أيضًا أن قصر العلاقات الاجتماعية على الفهم اللغوي يجعل التواصل محدودًا فقط، وهذا ما ينكره الواقع لأن العلاقات الاجتماعية أوسع بكثير من حصرها في اللغة.

يعيش الطفل تفاعلات مهمة جدًا في حياته الاجتماعية والنفسية قبل مرحلة اللغة، لذلك يمكن أن يقتصر التفاعل الاجتماعي على الفهم اللغوي فقط[2].

فضلًا عن النقد الآخر الذي وجهه هونث إلى هابرماس في تجاهله لطبيعة الصراع الموجودة في التفاعلات الاجتماعية المختلفة بين الذات، والتي يتم من خلالها تحديد نمط الحياة الاجتماعية والأخلاقية، أي أن لها دورًا نشطًا في المجتمع من خلاله، يمكن للأفراد تحقيق فهم أعمق وحقيقي للحياة الاجتماعية[3] من ناحية، ومن ناحية أخرى يقترح هونث ربط الاعتراف بالمجال الأخلاقي، لأن وجود الأخلاق وتوسعها يعتمدان على النضال الذي من خلاله يحقق الفرد هويته الشخصية[4].

فنجد هابرماس اعتبر أن المجتمعات الحديثة إما خاضعة للنظام أو خاضعة للعالم الحي وهذا ما رفضه هونث، لأنه يعتبر ذلك يمكن استبعاد هذا التناقض بينهما، ويمكن إيجاد بنية أخلاقية داخل النظام، تمامًا كما قد يجد العالم الحي صراعات وصراعات على

---

[1] Randa Haimer, Recognition and Reification in the Philosophy of Axel Honneth MASTER THESIS, Mohamed Khider University of Biskra, Wednesday, 07 July 2021,p28 .

[2] كمال بومنير، أكسيل هونيث فيلسوف الاعتراف، مرجع سابق، ص41.

[3] بومنير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، مرجع سابق، ص123.

[4] Petherbridge, Danielle. The critical theory of Axel Honneth. U.k (2013) p16.

المستوى الاجتماعي[1] كما نجد أن هونيث يرفض هذا التمييز لأنه يؤدي إلى ما يسميه "الوهم النظري" العالم الحي، حسب هابرماس، هو العالم الذي يقوم على التواصل والفهم اللغوي دون أي ضغط أو إكراه، أما العالم المنهجي فهو العالم الذي يحتوي على الإكراه الوظيفي وعلاقات القوة، وهذا يؤدي إلى تقسيم مفاهيمي إشكالي بين مجالات العمل والسوق والدولة، حيث يعتبر هونيث أن هذا التمييز يمكن تجاوزه من خلال تقديم مفهوم تتزامن فيه علاقات الصراع في المجال التواصلي مع الأشكال المؤسسية لمعايير العالم المعاش من وجهة نظر وظيفية.[2]

وهذا يعني، وفقًا لهونيث، أنه كان من الضروري أن يقوم هابرماس بتحليل العلاقات الاجتماعية القائمة على التواصل حتى يتمكن من تحديد أشكال عدم الاحترام التي قد تؤثر على هذه العلاقات، لذلك لا يجب أن يهتم كثيرًا بالتمييز بين النظام والعالم الحي، بل يجب عليه أن يوجه انتباهه إلى العوامل الاجتماعية المسؤولة عن انتهاك شروط الاعتراف والتدهور الذي يؤثر على علاقات الاعتراف الاجتماعية، كان ضروريًا لهابرماس لتغيير وجهة نظره النقدية، ونظرية الاتصال هذه ليست كافية لشرح ما يحدث في مجتمع من صراعات وصراعات.[3]

نستنتج مما سبق أن هونيث وقف على مجموعة من النواقص التي وجدها في روّاد الجيلين الأول والثاني من مدرسة النقد في فرانكفورت، حيث عمل على انتقادهم لإبراز هذا القصور ومحاولة تجاوزه، انتقد هونيث كلاً من هوركهايمر وأدورنو في عدم قدرتهما على تشخيص البيانات الاجتماعية المختلفة، لذلك لم يتمكنوا من تحديد أسباب الحالات المرضية

---

[1] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيث، مرجع سابق، ص64،65.

[2] نفس المرجع، ص65،66.

[3] بومنير كمال، أكسيل هونيث فيلسوف الاعتراف، مرجع سابق، ص42.

التي كانت سائدة في المجتمع في ذلك الوقت، وهذا ما نتج عن وجهت نظرهم الضيقة المتمثلة في رؤيتهم الاختزالية للمجتمع القائم على نموذج الإنتاج (العمل)، مما قادهم أيضًا إلى التشاؤم لأنهم لم يتمكنوا من إيجاد حلول للسيطرة على العقل الأداتي، بالإضافة إلى ذلك، انتقد هونث عدم قدرتهم على التحرر من وجهة نظرهم المغلقة للواقع الاجتماعي باعتباره تحت سيطرة هذا العقل الفعال، وهذا ما يفسر فشلهم في تحقيق هدفهم الرئيسي وهو تحرير الإنسان من مختلف أشكال السيطرة.

كما عمل على نقد هابرماس في نقطتين: أولاً، ركز أيضًا على بُعد واحد فقط، وهو اللغة، ومن خلاله يتم التواصل ويحدث التفاهم بين الذات في إطار الحياة الاجتماعية، وبالتالي نسيان الأبعاد الأخرى للتفاعل الاجتماعي مثل الحركات الجسدية، وبالتالي كانت وجهة نظره وجهة نظر اختزالية أيضًا، النقطة الثانية تتمثل في إهمال هابرماس لطبيعة الصراع داخل المجتمع، والتي تلعب دورًا فاعلًا في عملية تحديد أسلوب الحياة الأخلاقي والاجتماعي.

من هنا يتضح لنا أن هونيث عمل على إعادة النظر فيما قدمه رواد الجيل الأول والثاني من أجل سد النقص الذي تركوه، ومحاولة بلورة نظريته النقدية للفلسفة الاجتماعية باعتبارها تجاوزًا لكلا الجيلين.[1]

في الأخير فقد عمل هونيث على إعادة صياغة النظرية النقدية من أجل إنشاء نظرية اجتماعية أخلاقية من شأنها مواكبة التطورات في المجتمعات الغربية المعاصرة، أين كانت بدايته مع هيجل من خلال نظريته في النضال من أجل الاعتراف، والتي عمل هونيث على تطويرها بالابتعاد عن المفاهيم الميتافيزيقية على هذا الأساس، قدم هونيث مفهومًا جديدًا

[1] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيث، مرجع سابق، ص64،65.

لنظرية الاعتراف هي الحل الوحيد لإعادة بناء الذات وتحقيق جميع مستويات الهوية الشخصية.

قدم هونيث نقدًا لمدرسة فرانكفورت عبر أجيالها المختلفة، حيث انتقد رواد الجيل الأول هوركهايمر وأدورنو لأن تصورهم كان محصورًا في "الوظيفية" نتيجة لتأثيرهم على ماركس، وتركيزهم على نقد المؤثرات العقلانية دون إيجاد حلول لها، ولهذا لم يتمكنوا من فهم سيرورة الحياة الاجتماعية والتغلب على الأمراض الاجتماعية، كما انتقد ممثل الجيل الثاني هابرماس في اختزاله للحياة الاجتماعية إلى أشكال التواصل اللغوي، لأن هذا الاختزال حجب الكشف عن تجارب الظلم السائد في المجتمع.

لكن رغم هذا النقد الذي قدمه هونيث، نجد أنه حافظ على التراث العام الذي يميز مدرسة فرانكفورت، وهو القدرة على نقد المجتمع والممارسات الاجتماعية على أساس معايير المؤسسة الفلسفية من جهة، من ناحية أخرى، استفاد من هابرماس فيما يتعلق بتوطيد العلاقة بين النظرية والممارسة، والحفاظ على الشخصية التوافقية والذاتية مقابل العقل الأداتي.

عملت الحداثة على تغيير جذري شامل لما كان سائدًا في العصور الوسطى، حيث يتجاوز كل الثوابت الدينية والروحية، وبهذا فقدت القيم مكانتها وأهميتها في ظل هذا التقدم العلمي والتكنولوجي، وأصبحت مجرد شيء مثل الأشياء الأخرى، ولم تتوقف عند هذا الحد فقط، إذ إنها أسقطت طبيعتها المادية على جميع الكائنات، بما في ذلك الإنسان، مما جعله يسقط في ظاهرة التشيُّؤ.[1]

[1] بومنير كمال، أكسيل هونيث فيلسوف الاعتراف، مرجع سابق، ص67.

الفصل الثاني: أكسل هونيث نحو نظرية نقدية جديدة

الفصل الثاني: أكسل هونيث نحو نظرية نقدية جديدة

إن محاولة إخضاع بعض الأفراد إلى بعضهم الآخر تحت أشكال مختلفة، ساعد هذا الأمر على اختلاف؛ وتفاوت البشر فيما بينهم من حيث قواهم الذهنية والمادية أدى هذا الأمر إلى خضوع واستسلام قسم منهم إلى الآخر وهو ما ميز مسيرة الانسان عبر التاريخ، هذا التعارض القائم في حياة الانسان الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية هذا ما أطلق عليه اسم الاستلاب أو الاغتراب، بمعنى تحويل شيء ما لملكية شخص آخر أو الانتزاع ، فظاهرة الاغتراب ليست بظاهرة حديثة أو معاصرة، بل هي قديمة قدم المجتمعات الانسانية ومختلفة باختلاف الثقافات وعلى هذا الأساس لا نجد مفهوما موحد للاغتراب.

وفي هذا الفصل سنوضح كل من الاغتراب عبر مراحل فكرية مختلفة ومهمة لدى بعض الفلاسفة (هيجل، فيورباخ، كارل ماركس) بحيث اخترنا هؤلاء الثلاثة لأن تحليلاتهم للظاهرة كانت متميزة وفريدة نوعا ما، ففكرة الاغتراب عند ماركس لدراستها وجب العودة مباشرة للفلسفة الكلاسيكية الألمانية بتياريها المثالي الذي تزعمه هيجل والمادي الذي مثله فيورباخ، كما ستناول ظاهرة التشيؤ الذي صاغ لوكاش هذا المفهوم في كتابه" التاريخ والوعي الطبقي " محاولا بلورة الظاهرة، فتحقيق الذات أمر مشروط بين الأفراد والجماعات لأن صورة الفرد عن ذاته تتكون من خلال تفاعله مع الغير.

المبحث الأول: الاغتراب

المطلب الأول: الاغتراب عند هيجل

لم يتوصل هيجل إلى مصطلح الاغتراب فجأة، بل لقد خضع هو نفسه لذلك التحول التدريجي الذي طرأ على سيرة المصطلح فنحن نراه يعاني وهو شاب أزمة عصره التي كانت في صميمها أزمة اغتراب، وكان يعبر عن هذه التجربة الحية، في «مؤلفات الشباب الدينية» التي نشرت بعد وفاته، بمصطلحات أخرى غير الاغتراب، كان يستمدها في الغالب من الدين أو السياسة، ولم ترد كلمة الاغتراب نفسها في هذه المؤلفات، سوى مرات قليلة، وبوجه عام يمكن القول إن الاغتراب عند هيجل الشاب كان يحمل دلالة سلبية غير مقبولة؛ إذ كان يعني في أغلب المواضع فقدان الحرية والتلقائية والحيوية، وغير ذلك من مظاهر سلبية، تتعارض مع الحرية، وتحول دون أن يكون الإنسان واحداً أو متناغماً مع نفسه ومع العالم[1].

حيث يتفق المفكرون على ان هيجل هو أول فيلسوف قام بتوظيف مصطلح الاغتراب توظيفا فلسفيا متميزا، من خلال ذلك التعمق في دراسة الظاهرة ومحاولة معرفة الأسباب واجاد حلول، فقد قام هيجل بتفسير الاغتراب تفسيرا مجردا، وهذا باستخدامه (الفكرة، الوعي، الروح، المطلق، العقل، الله، الأنا) وهو ما يعرف لدية باغتراب الوعي عن ذاته.[2]

فقد جعل هيجل من الله في فلسفته فكرة مقترنة بالذات ومحايثة لها _الله هو الذات والذات هي الله_ فقد كانت الصورة الأولى لعلاقة الذات بالموضوع في أولى لحظات جدلية الوعي عند هيجل، ثم ينتقل الى "مرحلة الأنشطار"(التمزق، الانفصال) ويعني بيها التمزق

---

[1] حسن محمد حسن، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت "ماركيوز نموذجا"، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية،2002، ص63.

[2] نفس المرجع، ص63.

الذي يحدث على مستوى وعي الذات، فتتولد بموجبه لحظتان من الوعي حظة الأنا ولحظة الموضوع.[1]

ينطوي المفهوم الهيغيلي للاغتراب على أسسٍ نقديّةٍ مفارقةٍ؛ فهو مفهومٌ مجرّدٌ وعمليٌّ على حدٍّ سواء، حيث ينطلق من الرؤية «العقلية» ليصل إلى الوصف الفينومينولوجي. تحصيلاً لذلك، نَمَتْ فلسفة الاغتراب عند هيغل على ضفاف المقاربة الديالكتيكية، التي ضَمِنت فهماً جيّداً للسياق الاجتماعي والتاريخي والفلسفي، باعتباره حقلاً خصباً ترعرعت على تربته فكرة فقدان الوحدة كميزةٍ أساسيّةٍ للحداثة عند هيغل. [2]

وفقاً لرؤية الذات للعالم يتحدّد الاغتراب عند هيغل، على الضدّ من ذلك تنطلق التداوليات النقديّة المعاصرة في تحديدها للاغتراب من الرؤية الموضوعيّة للعالم؛ فالاغتراب بالمعنى الراهن حدثٌ أنطولوجيٌّ يُبرز تناقضات الوعي الهيغيلي.[3]

أن تكون مغترباً هذا يعني حرمانك من شيءٍ خاص بك، ينطوي ذلك على فكرة الحرمان والخسارة، ولا شكّ أنّه يأتي كنتيجةٍ سببيّةٍ لظروفٍ تاريخيّةٍ غير مواتيةٍ تماماً للوجود المطلق، ومع ذلك، يجب التأكيد على أنّ الاغتراب هو نزع الملكي لكن أيّ تجريدٍ من الملكية ليس بالضرورة اغترابًا، يمكن في الكثير من الحالات تجريد شيءٍ ما دون أن يؤدّي الأمر في الواقع إلى الاغتراب، لكي يتمّ نزع الملكية، غالباً ما يستلزم ذلك بالضرورة أن يُجعل الإنسان غريبًا عن بعض إمكانياته ويُمنع من تجسيد وجوده الحيوي، في هذه الحالة، يُصبح نزع الملكية عملية اغترابٍ وفقداناً للسلطة والحق في التصرف[4].

---

[1] ا.وابل نعيمة، الاغتراب عند كارل ماركس: دراسة تحليلية نقدية، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر وتوزيع، 2013، الابيار، الجزائر، ص19،18،17.

[2] نفس المرجع، ص 20.

[3] نفس المرجع، ص20.

[4] د. فيصل عباس، الاغتراب: النسان المعاصر وشقاء الوعي، دار المنهل الابناتي، ط1، 2008، بيروت، ص19

" فتنحدر كلمة الاغتراب من الجذر اللاتيني«alius» ، الذي أُشتق منه مصطلح «alienus»، هذا الأخير يعني «مكان أو شخص آخر»، وبهذه الطريقة يكون معنى الاغتراب ذا أهميّةٍ مكانيّةٍ ووجوديّة، في القانون الروماني، أشار الاغتراب إلى النقل الطوعي للممتلكات إلى مالكٍ آخر، استخدم الفلاسفة وعلماء اللاّهوت مصطلح الاغتراب للإشارة إلى الانفصال عن الله، والعقيدة الصحيحة، عن الذات والعقل، عن الملكية أو الوجدان، عن الحقيقة، عن السلطة السياسية أو الاجتماعية هذا ما تؤكّد عليه الحقول المعرفيّة التي اشتغلت على الأساس النقدي التحوّلي لمفهوم الاغتراب.[1]

من جهةٍ أخرى، يذهب هيغل إلى المستوى الإجرائي للمفهوم (الاغتراب) وهذا يبرز عندما يشير إلى أنّ «الإنسان في بناء حضارته، يخلق المؤسسات والقواعد التي هي في الوقت نفسه منتجاته الخاصة التي يفرض عليها قيوداً غريبةً عليه، قد لا يفهمها حتى تبدو غريبةً عنه، من وجهة نظر هيغل، بالطبع، إنّه بدون هذه المؤسسات والقواعد وبدون القيود التي يفرضها الإنسان على الإرادة، لا يمكن أن يصل العقل إلى مستوياتٍ أعلى»[2] يمكن أن نفهم هذا المستوى من خلال أنّ هيغل يعتقد بالفرضيّة القائلة بأنّ القيود الخارجيّة (المؤسسة والسلطة والدولة والقانون والمجتمع) تُفضي بالإرادة إلى الاغتراب الذاتي. عند هيغل، لا ينفصل مفهوم الغربة عن مفهوم العزلة فيُستخدم هذا الأخير بمعنًى وصفيٍّ فينومينولوجيٍّ والذي لا يخرج وجودياً عن التداول المنهجي له: إنّه يُستخدم للتعبير عن النشاط الذي يسميه هيغل «الروح»، أي المطلق، بقدر ما يكشف عن ذاته، إنّ ركود الروح المطلق هو اغتراب الذات، فحيثما وجدنا الروح متوقّفاً لا يمارس نشاطه الجدلي فإنّ ذلك يعبّر عن لحظة اغترابٍ وسكونٍ للذات وانعدام تفاعلها مع الروح الموضوعي.[3]

[1] محمد امين جلالي، مجلة الاستغراب، العدد 14، 2019.

[2] نفس المرجع.

[3] نفس المرجع.

لقد احتفظ هيغل بالتمييز بين الاغتراب العقلي والاغتراب عن الملكية، مع تركيز انتباهه على الأول، أشار هيغل إلى الاغتراب «العقلي» في اتجاهين: كشرطٍ أو حالة وجودٍ، وبوصفه أيضاً عملية تحولٍ، في الحالة الأولى يتم تغريب الذات عن ذاتها وفي الثانية، التغريب يكون من الآخرين، في كلتا الحالتين استخدم هيغل الجدل لتشكيل وحدةٍ بين المتناهي واللاّمتناهي، إنّ الحالة الثانية من تغريب الذات تتمثل في مشكلة الاغتراب والاعتراف، فالاعتراف يتحول إلى اغتراب عندما تقف الأنا حائرةً أمام الآخر وهو ما تعكسه التمثلات المعاصرة لممارسات الإقصاء والعنف والتطرف في مجتمعاتنا الحالية.[1]

إن امكانية تخطي ظاهرة الاغتراب مسألة واردة في فلسفة هيجل وهي التي لا تخرج عن نطاق الفكر ومساره الجدلي، وهنا نجد أنفسنا نقف عند ثالث وآخر لحظات الديالكتيك الوعي وهي لحظة الروح الواثق من نفسه" عهد العقل "، وهو ما يوضحه هيجل في جدلية العبد والسيد" كل طرف ينزع إلى قتل صاحبه[2] "، وهي نظرية تعبر عن اختلال في موازين القوى بين الطرفين المتضادين وما يخلص إليه هيجل هو ان وعي العبد يلعب دورا مهما في تحرر الإنسان المغترب عن ذاته، وذلك لا يتحقق إلا بواسطة العمل الشغل وهو ما يؤكده بقوله "السيد متصل اتصالا غير مباشر بالعبد عن طريق الكون المستقل لان ذلك هو رباط العبد، أما السيد فهو القوة المسيطرة على هذا الكون فالسيد في هذا القياس هو القوة التي يندرج تحتها الفرد الآخر، وبالمثل يتصل السيد اتصالا غير مباشر بالشيء عن طريق العبد.[3]

ونستخلص في الأخير من دراسة" الاغتراب عند هيجل "هو أن مفهوم الاغتراب مقترن اقترانا خالصا بالفكر وهو يعبر عن علاقة تعارض بين الانا ونتاجها الخاص، أي عبر مسلك جدلية الوعي، والاغتراب فهو ليس مسألة سلبية بل مسألة ضرورية لفهم حقيقة ذواتنا والعالم

---

[1] مرجع سابق، محمد امين جلالي.

[2] هيجل، فينومينولوجيا الفكر، ترجمة مصطفى صفران (الجزائر الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع 1981)ص 159

[3] مرجع سابق، أحمد موريس، ص10.

الذي يحيط بنا وبدون هذا الامتحان تبقى الفكرة فارغة من المحتوى، كذلك نستنتج أن التجربة الحسية مطلوبة كأساس لقيام نظرية المعرفة والعمل ضروري فهو مبدأ التطور والتحرر ومبدأ الاغتراب المتبادل بين السيد والعبد حركة العرفان وعلى هذا الأساس يعد هيجل وبحق أول فيلسوف يساهم في التأسيس الفلسفي لمفهوم الاغتراب على النحو العقلي الملامس للواقع وذلك كما سبق و رأيناه وهذا ما سنزيد تفصيله مع تلميذه فيورباخ الذي يعد ثاني فيلسوف يبرز دوره في موضوع الاغتراب[1].

المطلب الثاني: الاغتراب عند فيورباخ(1804–1872)

"بعد وفاة هيجل سنة 1831 في برلين كانت تعتبر فلسفته ان ذاك فلسفة رسمية للجامعات وبعض القادة السياسيين في بروسيا فحاول كل من فيورباخ وكارل ماركس قلب فلسفته وتحليلها فنجد تلميذه فيورباخ الذي أصبح من أبرز معارضيه ومن خلال فلسفته الجديدة الذي أرادها ان تنطلق من الأرض الى السماء وليس العكس"[2].

فنقطة الخلاف التي كانت بين فيورباخ وهيجل تجاوزت الأبعاد المعرفية وصولا إلى مسألة الدين التي من خلالها يتطرق فيورباخ لفكرة الاغتراب.

فقد كانت نظرة هيجل إلى الله (الروح المطلق)على أنه المبدأ الأول للإنسان ولعالم الانسان كما سبق وأن رأينا، فإن فيورباخ قد أفرغ هذه الفكرة من معناها المثالي وأعطاها بعد آخر ذا محتوى مادي، يجسد الانسان ذاته بحيث يصبح هو نفسه المبدأ الأول لوجود الإله وليس العكس، فالله بالنسبة لفيورباخ ما هو إلا مجموعة من التصورات في عقل الانسان يحملها الأخير عن جوهره واعتقادا منه بأن هذه الأخيرة أسمى أن تكون مرتبطة بحقيقته هو

---

[1] أحمد موريس، مرجع سابق ص 10.

[2] نفس المرجع، ص11.

كبشر، فإنه يعزها إلى كائن غريب عنه مفارق له يسميه الله، ويصبح هو الحقيقة السامية بالنسبة إليه "وهكذا فالله هو جوهر الانسان المدرك كحقيقة سامية"[1]

نشر فيورباخ كتابين ضمنهما نقدا صريحا لمسألة الدين وهما كتاب" **ماهية المسيحية**" 1843 م وكتاب" **مبادئ فلسفة المستقبل** " ماهية الدين 1845م "بحيث استخلص بأن الدين هو فقدان الانسان لجوهره" ، ومنه إذا كان الاغتراب عند **هيجل** متعلق بالفكر) اغتراب الفكر)فإنه وكما سنوضح عند **فيورباخ** يعني اغتراب الانسان عن ذاته (جوهره) بواسطة الدين " وهكذا في الدين فإن الانسان يلغي عقله بنفسه"، فمن خلال الدين بالنسبة لفيورباخ تذوب حقيقة الانسان وذلك حين يعتقد بوجود كائن مفارق لذاته يسميه الله" إن رؤية الجوهر الانساني كجوهر آخر موجودا لذاته يعد مفهوما أصليا في الدين"، والنتيجة هي ان الدين في جوهره اغتراب، فإذا كان الله هو جوهر وجود الانسان بالنسبة لهيجل، فعند فيورباخ العكس تماما الانسان هو جوهر وجود الله[2]، فيورباخ أفرغ فكرة هيجل من طابعها المثالي تماما وأعطاها بعدا آخر ذا محتوى مادي بحيث يصير هو المبدأ الاول لوجود الاله، فالإنسان هو الذي يخلق الله وليس الله هو الذي يخلق الانسان والصفات التي نعزها لله ما هي إلا صفات انسانية محضة تصبح وفقا لتفسيرات البشر وكأنها خصائص الله المثلى وعليه فالجوهر الالاهي و جوهر الانسان متطابقان والدين يخلق انقساما بداخل الكائن البشر ونجد ذلك في قوله:

"وعي الله هو وعي الانسان لذاته، ومعرفة الله هي معرفة الانسان لذاته، وانطلاقا من إلهه تعرف الانسان والعكس فمن الانسان تعرف الله الاثنان يشكلان واحدا فالله يمثل فكر

[1] جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية" الاشتراكية الليبرالية القومية السلفية :"ترجمة ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى 2010 ، دمشق، سوريا، ص777.

[2] Ludwig Feuerbach. L essence du christianisme. Trade jean Pierre osier et jean Pierre grosser Paris François maspero.1973 p122.

الانسان وروحه وخاصية الفكر الانساني، روحه وقلبه، هذا هو إلهه : الله هو الباطني الجلي، وذات الانسان المحددة".[1]

الله عند فيورباخ هو مجرد تصورات ذهنية للإنسان هذا الكائن الأرقى والأسمى بين كل الكائنات، وهذا بفضل ما يملكه من صفات وخصائص تميزه عن غيره ولكن هذا الأخير لا يعي حقيقة عظمته وقدرته مما يلجأ للبحث عن قوى أخرى غيبية مفارقة لذاته يسميها الله "فالدين هو الكشف الرسمي لكنوز الانسان الخفية هو التصريح بأفكاره الشخصية".[2]

فالله عند هيجل هو الذي يستلب الانسان أما عند فيورباخ فهو العكس فالإنسان هو الذي ستلب ذاته من الكائن الذي تصوره في ذهنه وسماه الله وهذا هجوم صريح من قبل فيورباخ على فلسفة الدين عند هيجل وكذا اللاهوت الذي يحاول تثبيت فكرة الله كفكرة مطلقة " إن النمط المفاهيمي الأول الذي يتم به التفكير حول الدين وهو اللاهوت يكون الكائن الإلاهي في كائن مختلف ويضعه خارجا عن الانسان ويصبح وجود الله دليلا قطعيا، على هذا الأساس كان لزوما أن نعزي إلى الدين فكرة الاغتراب بصفته العامل الأول في خلقها لأنه حسب فيورباخ عالم وهمي يقوم في أساسه على استلاب عقل الانسان وقدراته الخاصة" يتمثل الدين في تلك العلاقة التي يقيمها الانسان مع ذاته ، وهنا يكمن زيف الدين ومحدوديته وتناقضه مع العقل والمثل الأخلاقية[3] "، وما يدفع بالإنسان إلى الشعور بهذا الشعور اتجاه الله هو شعوره بالنقص والعجز والضعف اتجاه قدراته الخاصة فيقف ازاءها موقف السلبية إلى درجة احتقار ذاته، ولا يصدق كونه هو نفسه مصدر كل الصفات والخصائص المثلى التي بداخله، فيعزها إلى قوة ميتافيزيقية غريبة عنه يدعوها الله.

---

[1] Ludwig Feuerbach. L essence du christianisme, opcit , p129 .

[2] Ibid, p137 .

[3] Ibid, p139.

ونستنتج هنا ان فيورباخ كانت انطلاقة فلسفته حول الاغتراب جاءت من زاوية مادية انثروبولوجية نابعة من الانسان كونه ينتمي لعالم محسوس واقعي تسوده الانطباعات الحسية، مغايرا بذلك للفلسفة الهيجلية الجاعلة من الفكر كأساس لوجود الله وظهور ظاهرة الاغتراب، هيجل يحاول من خلال فينومولوجيته تحقيق التصالح بين الانسان والهه، بينما فيورباخ يحاول تحقيق المصالحة بين الانسان وذاته أو جوهره المغترب عن طبيعته، كذلك ينفي فيورباخ فكرة هيجل كون الله هو من مدى صورة الانسان حينما يقول لا وجود إطلاقا لكائن مطلق يدعى الله إلا بقدر ما يصوره خيال الانسان[1].

كذلك فكرة مهمة وهي أن موضوع الاغتراب عند فيورباخ متعلق فقط بالدين، بينما نجده عند هيجل مرتبط بعدة نواحي وجوانب(سياسية، اجتماعية، إيديولوجية) قدمنا ووقفنا عند ظاهرة الاغتراب في وجهيه المثالي عند هيجل والمادي عند فيورباخ وسنحاول فيما يلي تقديم الاغتراب من وجهة النظر الماركسية.

[1] ا.وابل نعيمة، مرجع سابق، ص37،38.

المطلب الثالث: الاغتراب عند كارل ماركس.

كان ماركس في شبابه مولع بفلسفة هيجل فقد كونت أفكار هيجل الارهاصات الأولى التي أسهمت في بناء فكر كل من فيورباخ وماركس او ما يسمى بالهيجليين الشباب، لتشبعهم بأفكار معلمهم **هيجل** الذي طالما اعتبرته الاوساط الفكرية وبحق مرجعية فكرية فلسفية هامة ومكسبا هاما ليس في تاريخ الفلسفة الألمانية وحسب، وانما في تاريخ الفلسفة العالمية على حد سواء، لكن ما يسجل على فيورباخ أنه ما لبث يعتنق فلسفة هيجل طويلا حتى انسلخ عنها محاولا قلب أساسها رأسا على عقب من خلال فلسفته الجديدة، كذلك سنلاحظ أن هذا التأثير الهيجلي على ماركس سوف لن يستمر طويلا، وذلك أن ماركس رأى في فلسفة هيجل عيوبا تمثلت في الآلية التي بنى بها هيجل فلسفة الفكرية الغير الموجهة للواقع إلى درجة أصبح يمثل فيها الفكر أساس انطلاقته الفلسفية.[1]

هذا التناقض والتعارض بدأ يظهر من خلال كتابات ماركس الأولى التي انتقد من خلالها تناقضات واقع المجتمع البورجوازي، كما توضحه مقالته "حول المسألة اليهودية" كذلك نص آخر كله نقد ومحالة تحطيم الصرح الهيجلي وهي دراسة نقدية لفلسفة الحق عند هيجل حيث بين ماركس كيفية جعل هيجل للإنسان يعيش ازدواجية في الشخصية وهي الفرد الأناني ومن هنا بدأ الانفصال ماركس عن هيجل وهو ما سنلمسه في عمل آخر لماركس" مخطوطات 1166م "وهي عبارة عن مخطوطات اقتصادية وفلسفية لدراسة نقدية للطريقة التجريدية التي حلل بها هيجل الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمجتمع البورجوازي [2] في نفس الوقت لا يعني نقد **ماركس** لفلسفة **هيجل** التخلي عنها وانما يمثل اختلافا حول منطلق التفكير والدليل على ذلك أن ماركس ظل طوال مشواره الفلسفي مدينا لهيجل في الكثير من الأفكار

---

[1] روجي غارودي" الماركسية " ترجمة محمد الأمين بحري، دار الحكمة للنشر الجزائر 2009 ص 11و12.

[2] Reger Garaudy clefs pour Karl Marx ,opcit p57.

ومن بينها فكرة الاغتراب خلافا للفلسفة الألمانية التي تهبط من السماء إلى الأرض، فمن الأرض إلى السماء يرقون هنا، وبتعبير آخر لا يصح الانطلاق مما يقوله البشر يتخيلونه يتصورونه عن أنفسهم، لا كما يظهرون في أقوال الآخرين، تخيلهم تفكيرهم وتصورهم للوصول فيما بعد إلى البشر بلحمهم وعظمه، كلا بل ينبغي الانطلاق من البشر في نشاطهم الواقعي فمن سيرورة الحياة الواقعية ينبغي تمثيل تطور الانعكاسات والأصداء الأيديولوجية لهذه السيرورة الحياتية،[1] ومنه للتطرق لظاهرة الاغتراب عند ماركس وجب التطرق لكيفية نقد ماركس لهيجل أو للآلية التي من خلالها بنى ماركس تعاليمه وافكاره حول موضوع الاغتراب المنبثق من نقده لتعاليم هيجل، بحيث هذا النقد لهيجل لم يكن بشيء جديد حسبه لأنه لطالما نقد كل الفلسفات المثالية بصفة عامة، وفلسفة **هيجل** بصفة خاصة التي جعلت من الواقع كترجمة لحركة الفكر وهو مالم يتقبله " إن هيجل يعطي صراعات حقيقية يجعلها في السماء بعدا مجردا ومشوها"[2]

أن الصيغة الهيجلية للاغتراب لم تكن برأي ماركس سوى تخمين مثالي مشوها للواقع . وكان لا بد من إعادة بنائها على أسس اخرى تتخذ من الواقع نقطة انطلاقها، سعيا منه لمحاولة تصحيح للكثير من المصطلحات الهيجلية ذات الصلة المباشرة بمفهوم الاغتراب (الجدل، التاريخ، العمل) والتي أصبحت تحمل في فلسفته مدلولا ماديا لا ينفصل عن الواقع ومعطياته "تطلعنا على فلسفة هيجل عموما، وعلى مصطلحات تشهد بعظمته كفيلسوف(التاريخ، العمل) دفع بالفلسفة خطوات كبيرة إلى الأمام فكانت إبداعاته بمثابة حقل معرفي خصب استفاد منه فلاسفة كثيرون في صقل أفكارهم على غرار ماركس وكذلك تطلعنا على فكرة مهمة ذات علاقة وثيقة بمفهومه حول الاغتراب.

---

[1] Reger Garaudy clefs pour Karl Marx ,opcit , p62.

[2] Karl Marx f.Engel l'idéologie allemande. Tra Henri Auger. Gilbert badia.jean Baudrillard et Carpette (paris.Edition social.1968) p117.

لعل أهمها فكرة الجدلية لتي يعود إليه الفضل الفلسفي الأول في اكتشافها[1] بحيث هذه المصطلحات الجوهرية موجودة في اعترافات ماركس شخصيا الذي وجد في الديالكتيك الهيجلي طريقة للتعبير عن مختلف أشكال الحركة التي يسير وفقها العالم "وان التعمية المنتهية إليها الجدلية عند هيجل لا تمنع أبدا أن يكون هذا الفيلسوف أول من عرض بصورة كاملة واعية الأشكال العامة، للحركة لكن الجدلية عنده مقلوبة رأسا على عقب فلا بد من قلبها".[2]

وما يعاب على هيجل صيغة الاغتراب لم تكن برأي ماركس سوى تخمين مثالي مشوه للواقع وبالتالي كان لزوما من قبل ماركس توظيف الطريقة الجدلية كاكتشاف فلسفي مهم في دراسة الحركة العامة للعالم، فبدل من الفكر كمحرك للعالم يكون العالم المادي هو المحرك وصانع التاريخ " إن طريقتي الجدلية لا تختلف في الجوهر عن الطريقة الهيجلية، بل في نقيضها المباشر عند هيجل إن عملية الفكر التي يجعل منها تحت اسم الفكرة موضوعا مستقلا هي مبدع الواقع أو خالق الواقع.

هذا الذي لا يزيد عن كونه الظاهرة الخارجة لها، أما عندي فإن عالم الفكر ليس سوى العالم المادي منقولا ومترجما في الفكر الإنساني".[3]

من هنا يمكننا القول بأنه لم تعد حركة الفكر هي التي تصنع الجدل وتوجه مساره، وانما حركة الواقع هي التي تفعل ذلك، لذا إذا كان جدل هيجل يعرف بجدل الفكر فإن جدل ماركس يعرف بالمادية الجدلية كذلك رجع **ماركس** لفكرة الشغل او العمل التي حدد **هيجل** دورها في القضاء الاغتراب، وجد ماركس أن العمل في فلسفة هيجل لم يرد إلا في صورة مجردة أي انه مثالي بوصفه عمل الفكر ليس إلا بعيدا عن المعطى الحسي المادي

[1] Roger garaudy.clefs pour Karl Marx. Opcit p 71

[2] فريديريك انجلز، " لودفينغ فيورباخ "ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب (دمشق، دار دمشق للطباعة والنشر، دون تاريخ) ص22.

[3] فريديريك انجلز، " لودفينغ فيورباخ "ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، مرجع سابق، ص22.

للنشاط البشر كما في واقع "...إن العمل الوحيد الذي يعرفه هيجل ويعترف به هو عمل الفكر المجرد ليس إلا[1] ..."وهنا نجد انها نظرة تجريدية للعمل بالنسبة لماركس تكرس لمبدأ الفكرة المطلقة التي أراد من خلالها أن يجعل الذات منشئة للموضوع، وليست انعكاسا له في حين رأى ماركس أنه لا ينبغي أن ننطلق من النشاط التجريدي للفكر "بل ينبغي الانطلاق من البشر في نشاطهم الواقعي" [2] فالمادة حسبه هي منشئة الفكر وليس العكس.

فقد تحدث ماركس أيضا عن علاقة هيجل بالاقتصاد السياسي" تجاوز الاغتراب" فوجد أن هيجل لا يرى إلا الجانب الإيجابي في حين غض النظر عن الجانب السلبي المبطن في ظاهرة العمل والذي أحيانا يتحول إلى" استغلال"، الذي هو شكل من أشكال الاستيلاب على الانسان لا وسيلة لتكوينه وتحقيق ماهيته وبهذا الصدد يقول"أولا إنه" العمل "يستلب حياة الانواع والحياة الفردية وثانيا يجعل الحياة الفردية في شكلها المجرد غرض حياة الانواع في مثل شكلها المجرد والمغترب تماما " [3] ومن هنا فان العمل لدى هيجل حسب ماركس هو عمل الفكر ليس إلا و إذا كان في حد ذاته فكرة إيجابية بالنسبة له فهو ليس في كل الاحيان يؤدي إلى تحقيق الذات الانسانية بل أحيانا يؤدي إلى الاستغلال، كذلك تحدث ماركس على فكرة التاريخ الهيجلية شأنها شأن الجدل والاغتراب، حيث تأكد منها بالتحليل والنقاش" فالفضل الفلسفي في اكتشافه لفكرة التاريخ كفكرة مهمة يعود لهيجل" [4]. لكن ما عاب عليه هو ابتعاده عن الواقع، فنظرته للتاريخ من جانب نظري بحت، أي أن التاريخ هو تاريخ تطور الفكرة ليس إلا في حين كان يجب النظر إليها نظرة عملية حسب ماركس مرتبطة أساسا بأحداث الانسانية

---

[1] Karl Marx. économique and philosophique manuscrits of 1844.second impression Moscow freign langages publishing house 1961, p152

[2] كارل ماركس وفريديريك انجلز، حول الدين، مختارات فلسفية، ص57.

[3] Karl Marx f Engels études philosophique paris Edition sociales internationales 1935 p75

[4] Roger Garaudy clefs pour Karl Marx, opcit, p 71.

الواقعية كما هي في الزمان لا عالم الأفكار وبهذا يكون هيجل حسب ماركس قد أخضع التاريخ للفلسفة والأصح ان يخضع الفلسفة للتاريخ.

إذا يقوم الاغتراب عند هيجل على ثلاثة أفكار (الجدل، العمل، التاريخ) وقد قام ماركس بنقد كل فكرة كما رأينا وهو ينتقد ظاهرة الاغتراب بشكلها العام والأساس التي قامت عليه عند أستاذه هيجل، وهنا يصبح الاغتراب لديه لا يعني اغتراب الفكر عن ذاته كما يرى هيجل تصارع الأنا والموضوع "وانما هو في الأساس مادي الأصل لا يخرج عن نطاق علاقة الانسان بعالمه الواقعي(الظروف المادية)وانطلاقا من هذا المأخذ اقترب ماركس لفلسفة فيورباخ أيما اقتراب، فالأخير في حديثه عن ظاهرة الاغتراب الديني يرد جذورها الحقيقية إلى أصل مادي يجسده الانسان ذاته بوصفه كائنا حقيقيا وواقعيا بخلاف هيجل الذي يحصرها في الفكر "[1]، لكن في الأخير رفض ماركس الكثير من أطروحات فيورباخ وهذا لتناقضها في بعض الأحيان جعلتها لا تقل عجزا عن فلسفة هيجل المثالية، يريد فيورباخ مواضيع حسية متميزة عن المواضيع الفكرية، ولكنه لا ينظر إلى الفاعلية الانسانية ذاتها على اناه فاعلية موضوعية، لذا فقط نظر في كتاب" جوهر المسيحية " إلى النشاط النظري على أنه الامر الانساني الحق، في حين أن الممارسة لا يعتبرها ويحددها إلا في تظاهرتها المادية القذرة "اليهودية "ولهذا السبب لم يدرك معنى وأهمية الفاعلية الثورية، الفاعلية العملية النقدية" [2] كما نجد أيضا فيورباخ حسب ماركس فان فلسفته انعدم فيها الجانب العملي الذي هو خاصية العالم الواقعي، وكذلك الاغتراب عنده مرتبط أساسا بعلاقة الانسان بعالم أفكاره وليس واقعه وعليه فإن النشاط الموجود في فلسفة فيورباخ هو النشاط الذهني" إن فيورباخ الذي لا يرضيه

---

[1] Roger Garaudy clefs pour Karl Marx, opcit, p73.

[2] كارل ماركس، فريديريك انجلز، حول الدين مختارات فلسفية، مرجع سابق، ص54.

الفكر المجرد يلجأ إلى التأمل الحسي ولكنه لا ينظر إلى العالم الحسي كفاعلية عملية حسية للإنسان" [1]ومنه فان فيورباخ يهمل الجانب العملي مثله مثل هيجل .

يقول ماركس " ويتم الأمر على هذا النحو وفي كل الحالات التي ينتج فيها العمل سلعا على العموم، وتعبر هذه في الحقيقة بكل بساطة على أن الأشياء التي ينتجها العمل إنتاج العمل تصبح تواجهه كشيء غريب كقوة مستقلة عن المنتج".[2]

فنجد ان الاغتراب عن ماركس جاءت فكرته على نحو مغاير فلقد لخصها لنا في طبيعة العلاقة بين نشاط الانسان والمؤسسات والأشياء التي هي نتاج إبداعه الخاص وأن الاغتراب ينشأ من خلال الصراع بين نشاط الانسان ونتاجه الخاص، فمن خلال المادية التاريخية، يرى بأن العامل المادي أو الاقتصادي وحده الذي يمكنه أن يفسر لنا هذه الأخيرة بكل تجلياتها المختلفة، ان إنتاج الأفكار والوعي يرتبط، قبل كل شيء بصورة مباشرة وأكيدة بنشاط الانسان المادي وتعامله المادي إنه لغة الحياة الواقعية" [3] فالعامل المادي هو البنية التحتية التي يقوم عليها البناء الفوقي المرتبط أساسا بالوعي وهي دراسة "سوسيولوجية تاريخية "حيث يرى أن تاريخ الانسانية عرف أشكالا ونظما اجتماعية مختلفة، مجتمع العامة والنبلاء، مجتمع الأتباع والاشراف، البورجوازي والاقطاع واخيرا البروليتاريا والرأسماليين وان في الأخير مصير الفرد كان في كل مرحلة من المراحل الاجتماعية متوقفا على طبيعة الصراع الدائر بين طبقتين اجتماعيتين متعارضتا المصالح، والجانب المادي هو الذي يلعب دورا في تحديد شكل العلاقة بين الفرد ومجتمعه، والجانب الاقتصادي في المجتمعات المتغيرة هو الذي حدد التطورات التي شهدها الانسان على المستويات (الاجتماعي، الحقوقي، السياسي والاجتماعي...) في الانتاج الاجتماعي لوجودهم، يدخل الأشخاص في علاقات محددة

---

[1] كارل ماركس، فريديريك انجلز، حول الدين مختارات فلسفية، مرجع سابق، ص65.

[2] KARL MARX ECONOMIC AND PHILOSOPHIC MANUSCRIPTS OPCIT P 69.

[3] كارل ماركس، فريديريك انجلز، حول الدين مختارات فلسفية، مرجع سابق، ص57.

ضرورية مستقلة عن إرادتهم علاقات إنتاج توافق درجة من التطور المعطى من قبل قواهم الانتاجية المادية، مجموع علاقات الانتاج هذه تشكل البنية الاقتصادية للمجتمع، القاعدة الحقيقية التي من خلالها تعلو بنية فوقية قانونية وسياسية التي تناسب أشكال الوعي الاجتماعية المحددة...ليس وعي الأفراد هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم[1]، وهنا نقول ان ماركس استطاع نقل إشكالية الاغتراب من طابعها المثالي الهيجلي إلى طابع مادي، فبعد ان كانت الفكرة هي أصل الاغتراب والجدل هو جدل الوعي عبر مراحله الثلاث،" أصبحت المادة هي أصل الاغتراب والجدل هو جدل المادة عبر التاريخ (المادية الجدلية) هذه المادية لم تتناول الانسان بمعزل عن الواقع وشروطه المادية كما فعل فيورباخ في تفسيره لأصل الاغتراب، فماركس من خلال بحثه عن جذور الاغتراب استنتج بأن ظهور الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في الحياة العامة للإنسان هي السبب الرئيس في ذلك حيث وحسب ماركس ماهي سوى افرازات فكرية وذهنية رأسمالية مؤسسة تاريخيا على ظاهرة تقسيم العمل"[2] التي عرفها الانسان عبر حياته في أشكال مختلفة وكانت في كل مرة تحدد علاقات الأفراد فيما بينهم "إن مختلف مراحل تطور تقسيم العمل هي تماما أشكال مختلفة للملكية أي المرحلة القائمة لتقسيم العمل تحدد أيضا علاقات الأفراد الواحد بالآخر فيما يتعلق بمادة العمل وانتاجه" [3] فهي التي أدت بتغيير أنماط العمل من عمل تعاوني إلى عمل فردي كذلك أدت الى انفصال الزراعة عن الصناعة والتجارة والأنشطة الأخرى بحجة الاختصاص "...وهكذا فالملكية الخاصة تستنتج من مفهوم العمل المستلب، الانسان المستلب العمل المغترب الحياة المغتربة، الانسان المغترب... "[4]

---

[1] Karl Marx f. Engels études philosophiques, opcit, p 36.

[2] موريس احمد، مرجع سابق، ص24.

[3] ماركس، انجلز لينين، المادية التاريخية" مختارات فلسفية" ترجمة حنا عبود، بيروت دار الفارابي 1975م، ص20.

[4] Karl Marx. Économique and philosophique manu scripts of 1844, opcit, p80.

وهنا يدعو ماركس لضرورة الوقوف في وجه الملكية الخاصة المنبثقة عن الرأسمالية، وهي السبب في انتقال العمل من طابع جماعي عام إلى طابع فردي خاص، وبالتالي أصبحت متحكمة من طرف فئات معينة من الأفراد، وهذا بالنسبة لماركس ما أدى إلى ظهور مشاكل اقتصادية واجتماعية ساهمت في وجود ظاهرة الاغتراب بشكل عام، خاصة ظاهرة اغتراب العمل فعلى الصعيد الاقتصادي أدت إلى خلق طبقتين رئيسيتين وهما :الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج ويمثلها الرأسماليون والطبقة غير المالكة لوسائل الانتاج ويمثلها العمال "فتقسيم العمل خلق الطوائف والطوائف هي مساوئ تقسيم العمل، واذن فتقسيم العمل هو الذي ولد المساوئ".[1]

في الأخير نخلص أن الاغتراب عند هيجل مرتبط بالفكر المجرد أما عند فيورباخ متعلق بالدين وهما بعيدان عن الواقع مقارنة بالاغتراب عند ماركس الذي يلامس حياة الفرد داخل المجتمع وهذا كون الاغتراب هو نتيجة الملكية الخاصة.

المبحث الثاني: التشيؤ

المطلب الأول: التشيؤ كنسيان للاعتراف.

قدم هونيث لمفهوم التشيؤ دائرة ومساحة كبيرة في خريطة أعماله، فالتشيؤ لا يتعلق فقط بمجرد خطأ خاص بهذه المقولة أو بمخالفة مبادئ أخلاقية ما، فالمفهوم يستند إلى ما هو غير إبستيمي" الاهتمام بأنماط السلوك "ومن هنا نستنتج حسب هونيث بأن المسؤولية وكذا الشعور بالذنب قد يؤثران على الشخص[2].

رأى هونيث بأن كتاب لوكاش" **التاريخ والوعي الطبقي** "لم يحتوي على إجابات قوية حول المسألة وهذا باعتراف لوكاش نفسه، ما سمح لهونيث بتمثيل التشيؤ بالكيفية التالية " :

---

[1] كارل ماركس، بؤس الفلسفة، مرجع سابق، ص117.

[2] أحمد مونيس، مرجع سابق، ص130.

إنها العملية التي يتم من خلالها تحييد المنظور المتشارك في الأصل، بحيف يصبح في نهاية الأمر أداة الفكر الموضوعي وهو ما أكده بالإضافة لهونيث جون ديوي[1].

فالتشيؤ يقوم أساسا على هذا التباعد، فمن أجل الوصول للمعرفة يجب فصل الذات عن التجربة النوعية للتفاعل التي تكون فيه معرفتنا راسخة قبل كل شيء، فإذا تطابق التشيؤ مع تموضع فكرنا يكون مظهرا لعملية تشيؤ المجتمع، وهذا ما عبرت عنه الكثير من العبارات الواردة في كتاب لوكاش التاريخ والوعي الطبقي تشير إلى هذا المعنى.[2]

حينما وصف **لوكاش** بأنه أمر يتعلق بالتحييد الذي تتطلبه وضعة مشاركتنا السابقة اجتماعيا، ولكن سرعان ما يتبدى لنا خطأ مثل هذا الافتراض الشامل لمجرد أن ندرك بأننا لم نعبر إلى حد الأن عن الاعتراف السابق من حيث أنه مضاد لتموضع فكرنا، بل باعتباره شرطا لإمكانيته، وعلى غرار هيدغر الذي تصور المعرفة العلمية للعالم كاستمرارية ممكنة ومشروعة، حتى وان كانت مشتقة من معنى العناية، نفس الأمر بالنسبة **لديوي** الذي اقتنع بأن الفكر الموضوعي مدين للتحييد التأملي للتجربة، الفكرة نفسها عند لوكاتش في نقد الحداثة الغربية من خلال عرضه لمفهوم التشيؤ والذي يعني عنده أن المجتمع يجب عليه أن يُشبع حاجاته، كلها وفق نموذج علاقاته الاقتصادية، ومن ثم تعم ظاهرة التشيؤ. [3]

وقد قدم لوكاش مفهوم للتشيؤ على انه تحول الصفات الإنسانية إلى أشياء جامدة واتخاذُها لوجود مستقل، واكتسابُها لصفاتٍ غامضة غير إنسانية .وهنا التشيؤ يعني اغتراب الإنسان في ظل هذه العلاقات الاقتصادية؛ حيث لم تعد السلع تقاس بقيمتها الواقعية؛ وإنما تتحدّد بقيمةٍ مجردة يحددها السوق.[4]

---

[1] أحمد مونيس، مرجع سابق، ص132.

[2] اكسل هونيث، التشيؤ، مصدر سابق، ص86.

[3] نفس المصدر، ص68.

[4] نفس المصدر، ص69.

"ويرى لوكاتش أن هذه الفكرة تشكّل نقداً أخلاقياً قوياً للنظام الرأسمالي والحداثة الغربية، والذي من خلالها تحول البشرُ إلى أشياء يمكن أن تباع وتشترى، وفي هذه الفكرة أيضاً يصبح العالَم الاجتماعي عالَماً من الأشياء، شأنه في ذلك شأن العالَم الطبيعي، وأصبح المجتمع يمثل طبيعة ثانية ويبدو كما لو أنه مستقل عن الفعل الإنساني، شأنه في ذلك شأن استقلال قوانين الطبيعة. " [1]

نستطيع التمييز بين نمطين من التشيؤ، في الحالة الأولى تشيؤ من ورائه غاية مقصودة، مثلما عليه حال لاعب التنس المشغول بطموحه ورغبته في الفوز، ناسيا بأن خصمه في الوقت نفسه صديقه المفضل، وحالة أخرى ثانية للتشيؤ تتعلق بالعوامل الخارجية للفعل ما تسمح من خلالها تفسير انتقائي للحوادث الاجتماعية؛ وعليه نستطيع القول بأن الاهتمام بالاعتراف الأولي يمكن أن يتلاشى من خلال ممارستنا وخاصة عندما يكون خاضعا لتأثير مخططات الفكر والآراء المسبقة المتضاربة، وفي هذه الحالة من المناسب القول بأننا أمام نوع من الانكار بل من الدفاع بدلا من النسيان[2].

هدف هونيث من دراسته لظاهرة التشيؤ هو محاولة تحديد الأمراض الاجتماعية المختلفة التي تعاني منها المجتمعات المعاصرة، خاصة بعد التطور العلمي والتكنولوجي، لهذا السبب بدأ هونث من دراسات لوكاش حول ظاهرة التجسيد، حيث كان أول من أدخل هذا المفهوم، ثم انتقل بعد ذلك لإجراء مقارنة بين لوكاش وهايدغر وديوي من أجل، التأكيد على دور الاعتراف في التغلب على مختلف أشكال التشيؤ[3].

---

[1] عماد الدين عبد الرزاق، الحداثة الغربية وتشيؤ القيم، مجلة التفاهم، ص294.

[2] اكسل هونيث، التشيؤ، مصدر سابق، ص73،74.

[3] كمال بومنير، من غيورغ لوكاتش إلى أكسيل هونيث نحو إعادة بناء مفهوم التشيؤ، مرجع سابق، ص80،88.

المطلب الثاني: المصادر الاجتماعية للتشيؤ.

إن فكرة كارل ماركس حول التأثير المباشر للظاهرة الاقتصادية على سائر حياة المجتمع، وهذا في سياق بحثه حول علاقة البنية التحتية بالبنية الفوقية، ذهب **لوكاش** إلى القول بأن للمجال الاقتصادي إمكانية تحديد أو صياغة الثقافة، فالأزمات والأوضاع الاقتصادية لها تأثير مباشر على ظاهرة التشيؤ خاصة نموذج الرأسمالية، فهي حسبهُ لامست كل أنحاء المجتمع سواء أسرة أو فضاء عمومي سياسي أو علاقة الآباء بأبنائهم أو فيما يخص الثقافة[1].

حاول هونث تحديد الأمراض الاجتماعية المختلفة التي تعاني منها المجتمعات المعاصرة بسبب الأضرار الجسدية، والنفسية التي تلحقها بالأفراد، وتمنعهم من تحقيق ذواتهم حيث دعى هونيث إلى التخلي عن الإطار السوسيولوجي التأويلي للتحليل" **اللوكاشي** "لمفهوم التشيؤ، فحسبه كان يهدف إلى لفت الانتباه إلى الآثار المترتبة عن ظاهرة التشيؤ والتي يمكن أن يتسم بها التوسع المؤسساتي للتبادل التجاري الرأسمالي؛ وهنا حاول توضيح أن نسيان مشاركتنا الملتزمة واعترافاتنا الأولي بالغير هو الثمن الذي يجب أن ندفعه حينما نعتبر الغير مجرد بضاعة، ما أحالنا حسبه إلى افتراض وجود تطابق بين التبادل التجاري والتشيؤ حتى تسمح هذه المقاربة بالتأسيس النظري للتحليل الشامل والمميز [2]

أكد هونيث على أن فقدان احترام الذات والانحلال يولد مشاعر الغضب والإحباط، والتي هي أساس إدراكه أنه ضحية عدم الاحترام، حيث يمكن أن يتعرض الإنسان لأشكال مختلفة من عدم الاحترام من خلال تفاعله مع الآخرين ويمكننا تحديد هذه الأنواع على

[1] Axel Honneth. Reification : a New–Look at an Old Idea. Oxford, Oxford University Press. (2008).p28.

[2] اكسل هونيث، التشيؤ، مصدر سابق، ص96.

أساس الاعتراف، لأن كل شكل من أشكال الاعتراف يتوافق مع شكل من أشكال عدم الاحترام.[1]

وبالنظر إلى أن هذه الأشكال تعيق تحقيق الاعتراف، فقد أخذ هونث جزءًا منه وحاول فهمه تحت ما يسميه «التجارب الأخلاقية الحية»، بناءً على الفكرة الأساسية التي تقول:

عندما يتفطن الشخص أنه كان ضحية لمعاملات غير أخلاقية –بلا شك –فإنه يصف تصريحاته القائمة على الموقف بعض العبارات، على أنها إذلال وإقصاء مرتبط بأشكال من عدم الاحترام أو عدم الاعتراف التي تعاني منها المجتمعات المعاصرة، لا سيما في ضوء الهيمنة الجديدة الرأسمالية الجديدة أو المتقدمة.[2]

المبحث الثالث: من التشيؤ الى العنف وأشكال عدم الاحترام

تعتبر أقوال الذل والإقصاء والسب نوعاً من الاعتداء على الشخص من الناحيتين الجسدية والنفسية، كما أنه يؤثر سلبًا على الفهم الذاتي الإيجابي الذي اكتسبه من خلال عملية التداخل الذاتي، التي مر بها في عملية التنشئة الاجتماعية، ولهذا فإن تجربة عدم الاحترام هي اعتداء يهدد هوية الشخص تمامًا، وهذه التجربة هي بمثابة لحرمان الأفراد من حقوقهم في الحصول على الاعتراف، هذا هو السبب –وفقًا لهونيث –من أجل إنشاء نظرية للأخلاق الاجتماعية، نحتاج إلى تحليل الأشكال المختلفة لعدم الاحترام.[3]

كما أن هاجس القوة والسيطرة والتحكم والبحث عن القضاء على الأزمات ولد العنف واشكالية التعامل مع الآخر فبدأ العنف بحجة نشر المبادئ الانسانية والتطور الاجتماعي ووصل إلى الدفاع عن حقوق الانسان، فأنتج مقاومة المحلي والهوية فبرزت الفجوات وتعدد الصراع في التعامل مع المرجعيات المختلفة للحضارات، في الوقت المعاصر أصبح يعبر

---

[1] Axel Honneth, The Struggle for recognition opcit, p132.

[2] كمال بومنير، الحق في الاعتراف: مرجع سابق، ص131،143،145.

[3] نفس المرجع، ص131.

عن العنف والمصطلحات المرادفة له بالتدخل باسم نصر الديمقراطية واحلال الليبرالية، فالعنف هو ترجمة لثقافة القلق المبني على التشيؤ والاغتراب والاحتقار وكذا المجهول[1].

يشير مصطلح العنف في الفكر العربي عند ابن منظور يقصد بالعنف" الخرق والتعدي فنقول عنف أي خرق بالأمر وقلة الرفق به وهو ضد الرفق، وعنف به وعليه يعنف عنفا وعنافة أي قسوة وهو عنيف إذ لم يكن رفيقا في أمره، اعتنف الأمر أي أخذه بعنف وأعنف الشيء أي أخذه بشدة وقسوة وفي الحديث إن الله لا يعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف والتعنيف التعبير واللوم والتوبيخ والتفريغ[2]

كما انه بشكل عام الاستعمال غير المباشر للقوة، مثلا نجد **أندري لا لاند** يعرف العنف بأنه "هو استعمال غير مشروع أو على الأقل غير قانوني للقوة، عندما نكون نحن الذين نعيش في ظل القوانين مكرهين على ابرام أي عقد لا يوجبه القانون[3] "

إن ظاهرة العنف ميزة مشتركة بين البشر، وهي أكثر قوة عند الأقوياء في مقابل الحيلة والمكر والخداع الذي يلجأ إليه الضعفاء، بل" **هوبز** "ومن خلال فلسفته السياسية كان يطمح على إيجاد مجتمع تسوده قوانين تحكم الجميع، فتزول كل الصراعات والنزاعات على أن يخضعوا كلهم لإرادة واحدة من خلال علاقة الأف ا رد مع الحاكم ثم يرى **هوبز** "أن الناس في الحالة الطبيعية متساوون تقريبا في القوة والخبرة والقدرة الفعلية .فالعنف

اما العنف عند هيجل فهو ضرورة لحركة التاريخ عن طريق حركة الديالكتيك، إنه الجدل الذي يبرز داخل الارادة فهو يمثل البداية لتاريخ البشر والعلاقة التي تربط الانسان بالتاريخ.[4]

---

[1] Zurn Christopher. (Axel Honneth. Cambridge CB2 1UR, UK. 2015).p32

[2] ابن منظور، لسان العرب، ط1 ، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 2004، ص501 ، 303.

[3] أندري لا لاند، موسوعة لا لاند الفلسفية، ج3، تعريب أحمد خليل، ط1 ،1996، منشورات عويدات، بيروت/باريس، ص1555،1554.

[4] هيجل، العقل والتاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للنشر والتوزيع،(د ط) ،1980، ص50.

من أجل توضيح نظرية الاعتراف، حاول هونث تحديد الأمراض الاجتماعية المختلفة التي تعاني منها المجتمعات المعاصرة بسبب الأضرار الجسدية والنفسية التي تلحقها بالأفراد، والتي تمنع الأفراد من تحقيق ذواتهم.

هناك ثلاثة أشكال من عدم الاحترام:

- الشكل الأول يتعلق بالسلامة الجسدية للفرد.
- الشكل الثاني يتعلق باستبعاد الفرد في كل مرة.

1_انتهاك الجسد:

الحب هو أول شكل من أشكال الاعتراف الذي من خلاله تكتسب الثقة وهي أحد أهم الأساسيات في حياة الانسان، ولكن إذا غاب الحب، فسيكون الفرد ضعيفًا شخصيًا، بسبب التربية التي يقوم عليها، بالإضافة إلى ذلك، فإن تحليل هونيث للحب أو غياب الحب في عدم الاحترام ليس ما يقدمه المحللون النفسيون عادةً لأن هونيث يربطها بالجانب المادي تحت ما يسمى انتهاك السلامة الجسدية، وهذا هو أول شكل من أشكال عدم الاحترام حيث يتوافق مع الشكل الأول للاعتراف وهو الحب.[1]

حيث أن هذا النوع من عدم الاحترام ما يؤثر على السلامة الجسدية للفرد نتيجة لسوء المعاملة التي يتعرض لها حيث يُحرم جسده من التخلص منه بحرية، بالإضافة إلى أن هذا الشكل من أشكال عدم الاحترام أكثر تدميراً من الأنواع الأخرى، لأنه يعتمد على التحكم في جسد الفرد دون رغبته، وهذا ما يؤدي إلى تدهور شخصيته نتيجة إحساسه بعدم قدرته على الدفاع عن نفسه وهو تحت رحمة نفس أخرى، وهذا من جهة، كما أنه يؤثر على علاقته بنفسه من جهة أخرى[2].

[1] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مرجع سابق، ص131.

[2] Axel Honneth. The Struggle for recognition,opcit p132

وقد قدم هونيث التعذيب والاغتصاب كأمثلة على العنف الجسدي، من خلالهما تكون السيطرة على جسد الفرد بالقوة، وقد يؤدي ذلك إلى القضاء على أحد أهم الأسس التي يقوم عليها الاعتراف، وهو الثقة بالنفس، يكتسب الفرد الثقة بالنفس غريزيًا في مرحلة الطفولة المبكرة –من خلال شكل الحب –حيث يكون هو المسيطر على جسده.[1]

ومع هذا النوع من عدم الاحترام، يفقد المرء كرامته وثقته بنفسه بسبب السيطرة على جسده وانكشافه ونتيجة للضرر الذي يلحقه من هذه السيطرة، والألم الذي يشعر به الفرد في هذه الحالة ليس فقط الألم الجسدي، بل الألم النفسي أيضًا.[2]

وهذا ما أثبتته الدراسات النفسية المتخصصة أن تعريض الإنسان للتعذيب أو الاغتصاب يؤثر على الجانب النفسي كثيرًا، مما يؤدي إلى ما يسمى بالموت النفسي؛ وهذا ما يؤثر على علاقته بالآخرين بسبب غياب الحب.[3]

وهذا الاعتداء الجسدي يحرم الفرد من الشعور بالاستقلالية في السيطرة على نفسه وجسده كما أنه يفقد الثقة بالنفس، ويحرم الفرد من أن يعيش واقعًا مستقرًا، فيؤثر فقدان الثقة بالنفس على جانبين: جانب اجتماعي وآخر أخلاقي، أما الأول: يؤثر فقدان الثقة بالنفس على جميع التعاملات العملية مع الآخرين ويمتد إلى المستوى المادي، وهذا يؤثر على تكوين الهوية الشخصية للفرد، أما من يمثلون الناحية الأخلاقية: فقدان الثقة بالنفس يؤدي إلى ضعف في الشخصية، لأن الآخرين يؤسسون قوة الشخصية على الثقة بالنفس والاعتراف بها. [4]

---

[1]Zurn, Christopher. Axel Honneth,opcit, p 32

[2]كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، مرجع سابق، ص156.

[3] نفس المرجع، ص134.

[4]Zurn, Christopher. Axel Honneth,opcit, p32.

وأخيرًا نجد ان هذا النوع من عدم الاحترام لا يختلف مع الفترة التاريخية أو الإطار الثقافي للمجتمع. حيث أنه غير مرتبط بعملية التغيير التاريخية، على عكس الشكلين الآخرين من عدم الاحترام، اللذين يعتبران جزءًا لا يتجزأ من عملية التغيير التاريخية.[1]

2_إنكار الحقوق:

أما الشكل الثاني من عدم الاحترام يرتبط بالتدهور الذي يؤثر على احترام الشخص لذاته؛ ونتيجة لحرمانه من بعض الحقوق يسمى هذا الحرمان من الحقوق؛ هناك نوعان عمليان من عدم الاحترام القانوني –الحرمان من الحقوق – الأول هو حرمان الفرد من بعض أو كل الحقوق القانونية، بينما الثاني هو حرمان الفرد من القدرة على الممارسة في سن القوانين التي هي النبذ القانوني، هذان الشكلان من أشكال عدم الاحترام القانوني يقللان من قدرة الفرد على الاعتماد على الذات وقدرته على تحمل المسؤولية عن عواقب أفعاله، بالإضافة إلى ذلك، تعيق هذه الأشكال قدرة الفرد على فهم نفسه من الناحية العملية كموضوع مساوٍ في القانون مع الآخرين؛ إنه يستحق أن ينال كرامته مثل باقي أعضاء المجتمع الأحرار والمتساوين[2].

لذا فإن حرمان الشخص من حقوقه يعني عدم الاعتراف بمسؤوليته الأخلاقية مثل الآخرين، وهذا التهميش يجعله يشعر بالإهانة والإهانة بسبب استبعاد موقعه (مكانته) وتفاعله مع الآخرين في المجتمع[3].

على سبيل المثال، في عقيدة الوراثة القانونية، تصبح المرأة عند الزواج خاضعة قانونيًا لزوجها حيث تفقد استقلالها القانوني، من بين هذه العقيدة القانونية للغطاء –فيما يتعلق

---

[1] Axel Honneth, The Struggle for recognition, opcit p133.

[2] Zurn, Christopher. Axel Honneth,opcit ، p38.

[3] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، مرجع سابق، ص175.

بحقوق الملكية والعقود –المرأة عندما تشارك مباشرة من الرجل، تحظر عليها امتلاك ممتلكات شخصية باسمها، كما يحظر عليها الاستقلال في إبرام العقود مع الآخرين، وهكذا تصبح المرأة تحت رحمة زوجها، لذلك فإن هذا الشكل من عدم الاحترام يمنعها من فهم نفسها كموضوع أخلاقي حر ومتساو مثل أعضاء المجتمع الآخرين، كما أنه يؤثر على احترامها لذاتها، وبالتالي تعاني المرأة من شكل من أشكال الموت الاجتماعي[1].

على هذا الأساس، يؤدي هذا النوع من عدم الاحترام إلى فقدان القدرة على الارتباط مع نفسه كعضو متفاعل ومتساوٍ قانونيًا مع الآخرين، ويؤدي إلى فقدان احترام الذات، بالإضافة إلى ذلك، يعد هذا النموذج جزءًا لا يتجزأ من عملية التغيير التاريخي، وذلك لأن المحتوى الدلالي للمسؤولية الأخلاقية يتغير مع تطور العلاقات القانونية[2].

هناك طرق في الحياة مشوهة للسمعة:

الشكل الثالث من عدم الاحترام يرتبط بالشكل الثاني، لأن النوع الثاني ينبع من هذا النوع الثالث الذي يؤثر سلبًا على القيمة الاجتماعية للأفراد والجماعات، حيث يفقد الفرد احترامه الاجتماعي، ولا ينال التقدير، فهو يستحقه بسبب كفاءاته ومؤهلاته، وبالتالي لا يحصل على المكانة الاجتماعية التي تستحقها ، ويشير مصطلح الحالة هنا إلى درجة التقدير الاجتماعي التي يمنحها المجتمع للفرد، بناءً على إدراكه لذاته وفقًا للأفق الثقافي للمجتمع، حيث يتم استغلال هذا الجانب بشكل سلبي لتقليل قيمة الحياة الفردية، وحرمان الأشخاص من الحصول على القيمة الاجتماعية التي يستحقونها بسبب قدراتهم الخاصة.[3]

[1] Zurn, Christophe. Axel Honneth. Cambridge CB2 1UR, UK (2015).p38, 39.

[2] Axel Honneth, The Struggle for recognition: The Moral Grammar of social Conflicts. Cambridge Mass, MIT Press(1996).p134.

[3] Ipid, p134.

هذا التشويه الثقافي هو إذلال وإهانة لأساليب الحياة المختلفة، والتي هي وسيلة لتحقيق الذات الفردية، وذلك بسبب وجود معايير ثقافية تقلل من بعض أنماط الحياة وتعمل على تغيير أنماط الإدراك الذاتي والظروف الاجتماعية للذات–الاحترام داخل المجتمع، في ظل هذا التشويه لسمعة المجتمع، يرفض بعض الأشخاص الارتباط بهذه الأنماط، مما يؤدي إلى عدم الاعتراف الإيجابي بقدراتهم وخصائصهم الخاصة، بالإضافة إلى ذلك، من ناحية أخرى، نجد أن بعض الأشخاص لا يتمتعون بفرص كاملة ومتساوية لتنمية احترام الذات، لأنهم ينتمون إلى مجموعات عرقية معينة، على سبيل المثال، يتعرض مجموعة من الأفراد ينتمون إلى جماعة عرقية معينة للإهانة بسبب ممارساتهم ومعتقداتهم، وهذا يؤثر بالسلب على قدرتهم على إقامة علاقة عملية مع أنفسهم، ويدمر قدرتهم على فهم السمات والإنجازات التي يستحقونها.[1]

وبالتالي، يصبح الفرد المرتبط بفئة معينة أمرًا سلبيًا بالنسبة لهم بعد أن كان إيجابيًا، حيث حرم هؤلاء الأشخاص من القبول الاجتماعي، مما يؤدي إلى فقدان احترام الذات على هذا الأساس، لا ينبغي لأي شخص أن يربط نفسه بهذا التدهور الثقافي إلا بعد التقدير الاجتماعي والتاريخي للعازم وبالتالي، فإن هذا النوع من عدم الاحترام، وكذلك شكل إنكار الحقوق، مرتبط بعملية التغيير التاريخي[2].

من كل ما سبق يمكننا أن نستنتج أن:[3]

- أول شكل من أشكال عدم الاحترام والمرتبط بانتهاك جسدي يؤدي إلى فقدان الثقة بالنفس.

---

[1] Zurn, Christophe. Axel Honneth. Opcit, p42،43.

[2] Axel Honneth. The Struggle for recognition (1996) . Opcit, p134.

[3] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، ص140.

• الشكل الثاني من عدم الاحترام المرتبط بالحرمان من الحقوق يؤدي إلى فقدان احترام الذات.

• الشكل الثالث من عدم الاحترام، والذي يرتبط باستهانة أساليب الحياة، يؤدي إلى فقدان الثقة بالنفس.

من هنا يتضح أن تجربة عدم الاحترام هي اعتداء على الهوية الشخصية للفرد بشكل كامل، حيث تؤدي إلى حرمان الفرد من حقه في الحصول على الاعتراف، وهذا ما يسمى بمفهوم "الذل" الذي يهدد الإنسان، هذا من جهة، من ناحية أخرى، يؤدي إلى خلق صراعات اجتماعية وسياسية داخل المجتمع من أجل تغيير الظروف المعيشية، مثال على ذلك العلاقة بين المستعمر والمستعمر، حيث يضطر المستعمر للدفاع عن المستعمر وخدمته، ولكن سرعان ما يدرك المستعمر هذه العلاقة الظالمة، ويعمل على التخلص منها لأنه أدرك أنها تعيش في نوع من عدم الاحترام، وهذا يخلق نوعا من الصراع بين المستعمر والمستعمر، وإذا استمر المستعمر في هذا النضال، فإنه سيحقق استقلاله، وهو نوع من الاعتراف.[1]

يؤكد هونيث أيضًا أن النماذج الثلاثة لعدم الاحترام تمثل نوعًا من الخفاء الاجتماعي الذي لا يقتصر على الإساءة الجسدية والتحكم في استقلالية الذات فقط، بل يؤثر أيضًا على الجانب النفسي للذات، حيث يعني هونيث–بالمرئي وغير المرئي –أنه إذا تم التعرف على الفرد، فهو مرئي، ولكن إذا لم يتم التعرف عليه، فهو غير مرئي، بناءً على ذلك، يمثل المرئي مجموعة من المواقف القانونية والممارسات الاجتماعية التي تجعل الفرد يشغل موقعه المناسب في العلاقات الاجتماعية علاوة على ذلك، نظرًا لأن عدم الاحترام لا يمثل أيًا من هذ، فهو يمثل الخفاء الذي يجعل الفرد يعيش في حالة عاطفية سلبية نتيجة كونه عدم معترفًا به كموضوع قادر على تكوين حكم أخلاقي، وهذا ما يجعل الأفراد يبحثون عن

[1] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مرجع سابق، ص140.

الاعتراف بأشكاله المختلفة باعتباره الحل الوحيد الذي من خلاله يتم تجاوز غير المرئي ويتم تحقيق المرئي، لأن الاعتراف المتبادل يمثل المساحة التي يتم فيها تحقيق التفاعل بين الأفراد، بحيث تلبي مطالبهم النفسية والعاطفية (الحب) ومطالبهم الشرعية (الحق) ومطالبهم الاجتماعية (التضامن) لذلك، فإن المجتمع المتسامح هو المجتمع الذي يمكن للفرد أن يحقق فيه نفسه وكرامته بعيدًا عن الازدراء الاجتماعي وعدم المساواة. [1]

نستنتج أن الحداثة تلعب دورا هاما في نشر التشيؤ والاغتراب فبقدر اجابياتها وميزاتها سواء خدمة وترقية الفرد والمجتمع، وكذا تقريب المسافات، ونشر القيم والأخلاق، إلا أنها تنعكس أيضا سلبا على حياة الانسان، فالفكر الحداثي فكر يقصي الدين، وفي بعض المجتمعات فكر علماني، ولطالما كان الدين جانبا من جوانب الاغتراب وهو ما تناولناه سابقا مع هيجل وفيورباخ، فأهم ما يميز الحداثة:

التعويل على قدرات العلم والعقل الانساني بهدف معالجة الأمراض الاجتماعية والمعارضة الواضحة للدين وتعظيم الطبيعة.

-إن براديغم التواصل الذي طوره هابرماس، لم يبرز الطابع الصراعي لما هو اجتماعي بما فيه الكفاية في حين أن الفيلسوف هونيث أكد أن الصراع من أجل الاعتراف يعني بالدرجة الأولى إرادة الوجود التي تكشف وتشجب الأمراض الاجتماعية والمفارقات الناشئة للمجتمع الرأسمالي.

هذا وقد تم إعادة تحيين التقليد الفلسفي الفرانكفورتي عند هونيث من خلال مستويين أساسيين هما:

أ_ فحص نقدي وتقويم تلك المفاهيم والمقاربات الفلسفية التي قدمتها النظرية النقدية من خلال مراعاة الفوارق المعرفية وجملة التطورات العلمية والتكنولوجية التي عرفتها

[1] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مرجع سابق، ص 144،147.

المجتمعات الغربية المعاصرة، والتي أصبحت تفصلنا من الناحية التاريخية عن النظرية النقدية الأولى وخاصة لدى الجيل الأول لهذه النظرية، وهذا قصد التعرف على عناصر قوتها وضعفها وكشف أسباب عجزها عن إحداث تغيير اجتماعي حقيقي كفيل بنقل المجتمعات المستلبة إلى مجتمعات متحررة وخالية من كل أشكال الهيمنة.

ب_ إعادة بناء النظرية النقدية مع مراعات جملة التحولات التاريخية التي عرفتها المجتمعات المعاصرة، من جوانبها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وخاصة تلك التحولات التي عرفتها هذه المجتمعات في السنوات الأخيرة إثر بروز ظاهرة العولمة

واستحواذها على العالم من مختلف النواحي السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية.[1]

لقد اختزل هابرماس العلاقات الاجتماعية في وظيفة اللغة بينما الأمر عند هونيث يتعدى ذلك بكثير، لتعزيز الفعل التواصلي وظف الاتجاهات اللغوية وخاصة الأنجلوسكسونية في إطار البحث عن كيفية الوصول إلى تفاهم ممكن واتفاق متبادل بين الأطراف الاجتماعية كون اللغة هي الإطار الذي يحدث به التواصل الانساني والتفاعل الاجتماعي.[2]

وهنا وجب الإشارة الى أن نظرية الاعتراف تضم العديد من الفلاسفة من بينهم (اكسل هونيث، مانويل رونو، جان فيليب، نانسي فرايزر، شارل تايلور... وغيرهم) وهم يتفقون جميعا على إعادة بناء الفكر الاجتماعي والاخلاقي والسياسي على براديغم الاعتراف ولكنهم يختلفون فيما بينهم في مسائل وقضايا كثيرة وفي بعض الأحيان أساسية ومرد ذلك المرجعية الفكرية لدى كل واحد فيهم.

كما سنتحدث في المبحث الأخير عن ابعاد المدرسة الفرانكفورتية عامة، ونظرية الاعتراف لأكسل هونيث خاصة عند ممثلة الجيل الرابع سيلا بن حبيب.

---

[1] كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف بالاعتراف، مرجع سابق، ص 18.

[2] نفس المرجع، ص18.

الفصل الثالث:

معالجة المشكلات الاجتماعية

المبحث الأول: نظرية الاعتراف

المطلب الأول: ايتيقا الاعتراف

قام هونيث بإعادة بناء وإحياء الفكر الفرانكفورتي من خلال مبدأين أولاهما :إعادة فحص وتمحيص لمجمل أفكار ونظريات مدرسة فرانكفورت مع مراعاة التطور التكنولوجي وظروف المجتمع الغربي المعاصر وهذا قصد التعرف على عناصر قوتها وضعفها وكشف أسباب عجزها عن إقامة تغيير اجتماعي حقيقي كفيل بنقل المجتمعات المستلبة إلى مجتمعات متحررة وخالية من كل أشكال السيطرة أو الهيمنة،[1] هذا بالنسبة للمستوى الأول.

وثانيا " إعادة بناء النظرية النقدية مع الأخذ بعين الاعتبار جملة التحولات التاريخية التي عرفتها المجتمعات المعاصرة من النواحي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وخاصة تلك التحولات التي عرفتها المجتمعات في السنوات الأخيرة، إثر بروز ظاهرة العولمة الكونية واستحواذها على مجتمعات ودول العالم من مختلف النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية[2]"، يعني إعادة بناء هيكل الفكر النقدي بما يتوافق مع الجانب التاريخي ويواكب جملة من الميادين.

نجد في العصر الحالي، تشارلز تيلور (1931 –حتى يومنا هذا) يتحدث عن الاعتراف في كتابه "سياسات الاعتراف"، حيث أعتبر أن الاعتراف يعني الاعتراف رسميًا بالاختلافات الموجودة بين المجموعات، نظرًا لأن كل مجموعة لها خصائصها الخاصة، ويعتبر الاعتراف وفقًا لتايلور حاجة أساسية لاحترام الذات لدى الإنسان والقدرة على التصرف بحرية في المجتمع.[3]

---

[1] كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، ص17.

[2] نفس المرجع، ص18.

[3] مصطفى مهند، سياسة الاعتراف والحرية: سجال وإطار نظري تحت طائلة الراهن العربي(2016)، مجلة تبين، العدد 17/5، ص22.

اعتمد **هونيث** على فلسفة هيجل، ولكن من دون أن يسقط في تصورات فلسفته ومقولاتها الميتافيزيقية، في تأسيس الأخير لنظريته النقدية أو ما يسمى بالاعتراف ولكن من دون الاندماج في النسق الفلسفي الهيجلي الميتافزيقي والأنطولوجي، فقد فكر هيجل وأشار الى الاعتراف المتعلق بالذوات بحيث كان من السباقين كما أنه تغنى بالحرب والصراع .فقد برر هيجل الحروب ورآها الوسيلة التي يطور بها الفرد نفسه، هي بمثابة الشرط الأخلاقي الذي تقوم عليه الشعوب، فالعنف الهيجلي ضرورة لحركة التاريخ عن طريق حركة الديالكتيك، إنه الجدل الذي يبرز داخل الإرادة، فهو يمثل البداية لتاريخ البشر والعلاقة التي تربط الانسان بالتاريخ".[1]

إن أهمية هيجل بالنسبة إلى هونيث ترجع إلى كونه أول فيلسوف درس العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين ذوات تسعى لتحقيق الاعتراف المتبادل من خلال ما يميز حياة الفكر البشر السياسي يسمى بالتذاوت أو البينذاتية قبل **هيغل** يعج بالصراعات والاقتتالات المنظرة خاصة فكر كل من **ميكيافيلي** و **هوبز** ،وهو تقليد قائم على الصراع المستميت والحرب بين البشر ، وهذا كله ضمن الصراع من أجل البقاء حيث صور هوبز العلاقات بين البشر قبل تأسيس أو نشأة المجتمع السياسي على أنها كانت حالة حرب واقتتال وصراع مستميت بين الناس، فلم يكن أحد يأمن على ماله ونفسه" لقد تميزت حالة الطبيعة بالمنافسة وحب الانتصار والمجد، وهذا يعني أن" **كل انسان عدو للإنسان** "والكل يخاف الكل، وبالتالي لم يكن للإنسان إلا أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفا من عدوان الآخرين وبذلك امتازت حالة الطبيعة **حسب هوبز** بأنها كانت فقيرة، شاقة، شبه متوحشة ومحدودة وترجع أهمية **هيجل** حسب **هونيث** "إلى

[1] هيغل العقل والتاريخ، (ج)1 ، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للنشر والتوزي، د ط) ، 1980م، ص 50.

كونه أول فيلسوف حاول دراسة العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين ذوات تبحث عن الاعتراف المتبادل[1] "

يمكننا القول بأن مشروع هونيث الفلسفي يهدف إلى تأسيس نظرية اجتماعية تسير وفقاً للتطورات جديدة، وللتطلعات الانسانية الحالية.

وتتمثل مهام هذه النظرية الاجتماعية في نظر هونيث[2]:

1_مهمة وصفية: تقوم على تشخيص وفهم العمليات الاجتماعية المرضية على مستوى التجارب الفردية والجماعية، والتي تعرقل من الناحيتين الاجتماعية والأخلاقية تحقيق الأفراد والجماعات حياة طيبة.

2_ مهمة معيارية: تقوم على تحديد ومعرفة ماهي معايير وأشكال الحياة الاجتماعية الناجحة، من خلال هذين المهمتين طالب هونيث بإعادة بناء التجربة الاجتماعية انطلاقا من أشكال الاعتراف البين ذاتي التي يعتبرها هونيث مؤسسة لهوية الفرد، وهذا في كتابه الصراع من أجل الاعتراف، وتمثل المهمتين السابقتين وحدة متكاملة في حين أن الفيلسوف أكسل هونيث أكد أن الصراع من أجل الاعتراف يعني بالدرجة الأولى إرادة الوجود التي تكشف وتسبب الأمراض الاجتماعية والمفارقات الناشئة للمجتمع الرأسمالي ، لذلك لا يمكن اختزال مفهوم الصراع في جملة الشروط الاقتصادية وانما يجب أن نأخذ بعين الاعتبار البعد الأخلاقي الذي يتضمنه هذا الصراع المرتبط بتطلعات الأفراد والجماعات في تجسيد معايير وقيم أخلاقية، قصد تحقيق هويتهم ضمن سياقات اجتماعية واقتصادية وسياسية مناسبة وبهذا فإن الصراع حسب هونيث لا يختزل في المنفعة أو المصلحة بمفهومها الاقتصادي، وانما يجب

---

[1] مونيس احمد، التأصيل الفلسفي لنظرية الاعتراف في الخطاب الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص55.

[2] أكسل هونيث، التشيؤ" دراسة في نظرية الاعتراف "ت كمال بومنير، دار كنوز الحكمة، طبعة أولى، 2012 الجزائر، ص 8.

ربطه بالأبعاد الأخلاقية التي تهدف إلى تجاوز التجارب الأخلاقية السلبية (**الاحتقار، الاهانة، انتهاك الكرامة، الاقصاء**). [1] تقول نظرية **هونيث** أن الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعات بحيث يستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم وهذا ضمن توفير ثلاثة أشكال معيارية متميزة للاعتراف، هي الحب والتضامن والحق.

-الحب

يعرّفه هونيث بأنه مجموعة العلاقات الأولية الأسرية، إضافة إلى علاقات الصداقة ، وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نعتبر الحب علاقة تفاعلية مؤسسة على نموذج خاص للاعتراف المتبادل، وهذا يعني أن هناك علاقة متداخلة بين العلاقات العاطفية وقدرة الفرد على الشعور بقيمته أو مكانته التي تجعله يثق في نفسه وهكذا، فإن الأسرة، بحسبه ، ركيزة مهمة في البناء الاجتماعي، مهمتها أساسية هي بناء شخصية الفرد السوية من خلال توفير الأمن العاطفي لأبنائها، كما أنها قد لا تسمح للفرد بتحقيق ذاته بشكل سليم، ما لم يكن أساسها عاطفياً، يسوده الحنان لتوفير الأمن .[2]

-الحق (القانون)

الاعتراف القانوني هو الذي يضمن حرية الأفراد واستقلالهم الذاتي، لأن الفرد يتقاسم مع الآخرين مميزات الفاعل الاجتماعي الأخلاقي المسؤول عن أفعاله، بحيث يستطيع أن يتمتع بحريته المعترف بها اجتماعياً والمضمونة قانوناً، بحيث إن القانون يسمح بتحقيق هذه الحقوق في إطار الاعتراف المتبادل ويفترض المسؤولية الأخلاقية على كل أعضاء؛ كما أن العلاقة القانونية تسمح بتعميم وسيط الاعتراف (المجتمع) من خلال اتجاهين أساسيين وهما :**أولاً**، التعيين، و**ثانياً**، توسيع مجال الحقوق؛ فمن جهة سيكون للحق مضامين مادية التي ستسمح

---

[1] كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، ص 76.

[2] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مرجع سابق، ص98.

من الناحية القانونية بمراعاة تباين حظوظ الفرد في تحقيق الحريات المضمونة على المستوى التذاوتي من خلال القانون، ومن جهة أخرى يتم تعميم العلاقة القانونية عندما تعطى هذه الحقوق التي يتمتع بها أعضاء الجماعة.[1]

-**التضامن**

يرى هونيث أن التضامن هو الصورة الأكثر اكتمالاً من العلاقة العملية بين الذوات.وهذا لتحقيق مقصد أساسي يتمثل في إقامة علاقة دائمة بين أفراد المجتمع، بحيث يتمكن كل فرد من التأكد من أنه يتمتع بمجموعة من المؤهلات والقدرات التي تسمح له بالانسجام والتضامن هو الذي يسمح للأفراد بتحقيق ذواتهم من خلال علاقات الاعتراف المتبادلة؛ فالإنسان بحاجة إلى بناء علاقة إيجابية مع الأخر، وهي علاقة ينبغي أن تبنى على ضرورة الاعتراف بوجوده والتضامن معه .والتضامن عند هونيث اتخذ كذلك دلالة الاحترام المتبادل.[2]

غير أن التضامن قد أصبح في المجتمعات الحديثة متوقفاً داخل نسيج شبكة العلاقات الاجتماعية على وجود علاقات التقدير المتماثل بين الذوات التي حققت استقلالها الذاتي غير أنه من الملاحظ أن شعور المرء بالتقدير يتوقف على الآخرين أو تقديرهم، وعندما يحصل على هذا التقدير يستطيع تحسين صورته لذاته بشكل إيجابي، لأنه يتأثر بصورة كبيرة بمواقف الآخرين، غير أن الأفراد يحصلون على التقدير الاجتماعي والأخلاقي، مقابل ما يقدمونه وما يتمتعون به من مؤهلات وكفاءات وما ينجزونه من أعمال لها قيمة في نظر الآخرين أو من خلال الأدوار التي يقومون بها في المجتمع، وهذا ما يسمى **بمبدأ المساهمة**،

[1] كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مرجع سابق، ص116.

[2] نفس المرجع، ص118.

أي أن الإنسان يحصل على التقدير الاجتماعي مقابل المساهمة في المجتمع، وكذا مختلف المهام والخدمات التي يساهم فيها في خدمة المجتمع الذي يحيا ضمنه. [1]

تعتبر تجربة الاعتراف أساسية بالنسبة للإنسان، فلتحقيق علاقة ناجحة مع ذاته يحتاج المرء إلى الاعتراف التذاوتي للإمكانات والمؤهلات، أما إذا غاب أو انعدم هذا الشكل من الاستحقاق الاجتماعي، فقد يُصاب المرء بِضَرَر نفسي ومشاعر سلبية كالغضب والإحباط مثلاً. [2]

من خلال هذه الاشكال، يحقق الأفراد ذواتهم ويُكَوِّنون صورة إيجابية عن ذاتهم، ومحتوى هذه العلاقة الإيجابية بين ذواتهم، يتحدد بالتوازي مع كل شكل من أشكال الاعتراف، بمعنى أن الحب يجعل الفرد يحقق **الثقة في نفسه**، والحق (القانون) يجعل الفرد يحقق **احترام الذات**، والتضامن يُمَكِّن الفرد من الحصول على **تقدير الذات**.

يمكن تفسير محتوى العلاقات الإيجابية التي يشكّلها الفرد مع ذاته كالتالي: [3]

أ- الثقة في النفس

فمن خلال الحب والعلاقات العاطفية التي تطبع على العلاقات التفاعلية، يتحقق نموذج من الاعتراف المتبادل .ثم إن هناك علاقة بين العلاقات العاطفية الأولية الإيروسية والأسرية، والتي تتوسع بعد ذلك إلى الصداقة بين شخصين أو أكثر، وإمكانية شعور الفرد بمكانته وقيمته الاجتماعية التي تجعله يثق في نفسه، ولكن إذا تعرض هذا الفرد للإهانة أو النكران كالتعذيب والاغتصاب مثلاً، فإن ذلك يحرمه تلك العلاقة الإيجابية مع ذاته على المستوى النفسي والأخلاقي، فيفقد الثقة في نفسه وفي الأخرين كذلك.

[1] ا. بوعبدالله محمد، سوسيولوجيا الاعتراف في الفكر الاجتماعي النقدي كمقوم للعيش المشترك، جامعة الجزائر2، ص05.

[2] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث. ط1. بيروت(2010): الدار العربية ناشرون.ص110.

[3] مرجع سابق، مونيس أحمد، ص56،57.

ب- احترام الذات

من خلال نيل الأفراد حقوقهم المختلفة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، والتي يعمل القانون على توفيرها وحمايتها من الانتهاك والظلم والنكران والاحتقار، ويجعل الأفراد يكوّنون علاقة إيجابية مع ذواتهم تتضمن احترام الذات.

ج- تقدير الذات

من خلال التضامن المتبادل بين الأنا والآخر، يحصل الأفراد على التقدير الاجتماعي، مقابل الأعمال المهمة والأدوار التي يؤدّونها في المجتمع، وينعكس هذا النوع من الاعتراف على الأفراد بتكوينهم علاقة إيجابية مع ذاتهم، تتضمن تقدير الذات بعد تقدير المجتمع لها، لأن تقدير الذات يتأتى من خلال التقدير الاجتماعي، غير أن تحقيق الاعتراف من خلال الدوائر الثلاث للاعتراف المذكورة سالفاً، ليس أمراً سهلاً في الواقع التجريبي للحياة المعاشة للأفراد؛ فغالباً ما يكون هناك امتناع عن الاعتراف، وهو ما يؤثر في تحقيق العلاقة الإيجابية بين الفرد وذاته.

يتضح لنا أن هذه الأشكال الثلاث للاعتراف هي من أساسيات تقدير الذات، فلطالما أكد **هونيث** في أكثر من مرة أنه تقاس أخلاقية المجتمع بمدى امكانية ضمان شروط الاعتراف المتبادل بين الأفراد، وتحقيق الاعتراف لا يتحقق إلا ضمن الصراعات الاجتماعية، ولهذا يلعب مفهوم النزاع أو الصراع دورا أساسيا في حركة التطور الاجتماعي. [1]

المطلب الثاني: الاعتراف والعدالة (قراءة لرولز)

في نهاية الثمانينات شكلت الهيمنة الماركسية بتعاليمها الاقتصادية الفلسفية والاجتماعية انتشارا واسعًا، كذلك شهدت نفس الفترة ظهور كتاب" العدالة كإنصاف "لصاحبة

[1] كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص96.

"**جون رولز**" فبالرغم من اختلاف تفاصيل وأفكار الماركسية وكذا أفكار " رولز "إلا أن الجميع يتفق على إزالة الفوارق الاجتماعية والاقتصادية غير المبررة عقلانيا[1].

قام هونيث بإعادة بناء التجربة الاجتماعية انطلاقا من أشكال الاعتراف البينذاتي، وهنا نحن بصدد الانتقال من فكرة الذات في العلاقات الاجتماعية والمؤسسات إلى التذاوت الحديثة وبمختلف صيغها ومظاهرها كالعمل والتفاعل والتنشئة الاجتماعية، هذا التحيين الذي قام به هونيث من خلال براديغم الاعتراف، أطلقه قبله هابرماس من خلال المنعطف التواصلي، تحيين أعاد تجديد النظرية النقدية من جديد[2] .

إلا أننا نلمس حضورا لبراديغم **هونيث** كونه يتخذ طابعا بعيدا عن الدور والأسلوب الخطابي اللغوي بل يتعدى إلى جانب تطبيقي عملي من خلال" حب وتضامن وحق "لأن التمركز حول اللغة قد يحجب عنها حقيقة التفاعلات المجتمعية ويؤدي إلى عدم القدرة على إدراك التجارب الاجتماعية والاخلاقية المرتبطة بأشكال الظلم والاحتقار وعدم الاعتراف بالأفراد أو الاجتماعات، من وجهة نظر هونيث كان لا بد من الرجوع إلى أعمال هيجل و**هيربرت ميد** وكذا **هابرماس**، وهي كلها مقاربات مهدت للاعتراف الذي بات كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة والظلم الاجتماعي[3]، ومن ثمة يستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم وفق ثلاثة أشكال ونماذج معيارية(الحب، الحق، التضامن)

هذه الحالات الثلاث المعيارية حسب هونيث غالبا ما تواجه صعوبات وعقبات تجعل من الأفراد ممتنعين عن الاعتراف، فالتنظير أمر والواقع شيء آخر، الامتناع يؤدي في نهاية الأمر إلى ما يسمى بالاحتقار الاجتماعي.[4]

---

[1] نور الدين علوش، اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ص63.

[2] موريس احمد، التأصيل الفلسفي لنظرية الاعتراف في الخطاب الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص80 ،81.

[3] نفس المرجع، ص81.

[4] كمال بومنير، الحق في الاعتراف مدخل الى قراءة فلسفة اكسل هونيث، دار الخلدونية، الجزائر، ط2018، ص96، 116 .

وضح لنا **هونيث** أن نقطة الانطلاق في تصور العدالة الاجتماعية توجد في الأساس في نوعية علاقات الاعتراف المتبادل داخل المجتمع،" فالمجتمعات الحديثة بخصوصها ينطلق هونيث من مقدمة نظرية مفادها أن المساواة الاجتماعية تسمح للجميع بتشكيل هوية فردية ما يسمح لنا بالقول أننا عندما نتحدث عن المساواة الاجتماعية وجب السماح لأي فرد بتشكيل هويته الشخصية، هذا كله في سبيل تحقيق الاستنتاج " نوعية شروط الاعتراف الاجتماعي هي التي ينبغي أن تؤسس جوهر أي إيتيقا سياسية أو أخلاقية لأي مجتمع "هذا في سبيل تعميم معارفنا النسبية للشروط الاجتماعية لتشكل هوية في إطار نظرية أخلاقية من النوع المساواتي، ففي بحثه عن الشروط التي تسمح للفرد بتحقيق ذاته وتشكيل هويته"[1].

كان هونيث على غير "**جون رولز**" مقتنع بأن تجميع الكثير من الحجج النظرية لا يمكنه تعويض الاجراء المتمثل في تجميع معارفنا لتعميمها وتطوير مفهوم الحياة الطيبة المرتكز على الذكاء، ما يسمح لنا ببناء نظرية ذات طابع شمولي وهذا من خلال معطيات تجريبية وكذا افتراضات نظرية، ومنه نظرية الصراع من أجل الاعتراف هي تصور غائي للعدالة الاجتماعية وشكل عام للحياة السعيدة ذات الطابع الافتراضي العام[2].

ان الأهمية والغاية في تداخل العدالة مع الاعتراف هو تحديد المبادئ الموجهة للعدالة الاجتماعية، كذلك يجيب هونيث عن سؤال علاقة العدالة بالاعتراف، فالحجة الحاسمة تكمن في النظرية المؤسسة جيدا، والتي مفادها أن تحقيق الاستقلالية الفردية مرتبط بتوفر الشروط الموضوعية لتطوير علاقة مع الذات عبر تجربة الاعراف الاجتماعي، ذلك أن الترابط مع هذا التصور الايتيقي هو الذي يسمح بإدخال العنصر الزمني في مشروع أخلاقيات المجتمع بمعنى أن بنية علاقات الاعتراف تتغير مع مرور التطور التاريخي. [3]

---

[1] احمد موريس، مرجع سابق، ص85.

[2] نفس المرجع، ص 86.

[3] نفس المرجع، ص86.

العدالة الحقيقية هي تلك القائمة على المبادئ المعيارية الثلاثة الخاصة بالاعتراف، حتى يتسنى للفرد تحقيق استقلاليته لا بد من الاعتراف له بحاجاته وبحقه في الاستفادة من الحقوق ومن المساهمة في المجتمع، فما يطلق عليه بالعدل يقاس كل مرة بنوعية علاقات الاعتراف بين الأفراد، فالحب أساس العلاقات في حين يتم الرجوع إلى الحق حيث مبدأ المساواة هو الذي يحظى بأولوية.[1]

إنّ العدالة كما يرى هونيث لا تُفهم بمعناها الكلاسيكي، أي عدالة التوزيع أو إعادة التوزيع للخيرات والثروات، التي تقوم على علاقة مساواة، والتي تسعى إلى تحقيق عدالة اجتماعية مساواتية وإنما تشترط الاعتراف بالشخص الإنساني، وبكرامته وقيمته، فبالنسبة إلى الشخص فإن الحصول على علاقة إيجابية مع الذات مرتبط بالاعتراف المتبادل بين الذوات، والذي يأخذ على العموم ثلاثة أشكال أو نماذج معيارية للاعتراف، وتحدد جملة الشروط التي ينبغي توافرها للذات حتى يتسنى لها تحقيق حياة ناجحة، غير أنّ هذا الاعتراف مهدد في المجتمعات الحالية التي تدفع التناقضات والصراعات فيها إلى تعميم ما يميز الاحتقار الاجتماعي، إنّ تجربة الاحتقار ترافقها دائما عواطف توحي للفرد بأنّ بعض أنواع الاعتراف هي مرفوضة له.[2]

يمكن القول بأنّ تأسيس العدالة على الاعتراف يسمح بأن نأخذ بعين الاعتبار أشكال رفض الاعتراف والاحتقار الاجتماعي، وبالتالي فإنّ العناصر الأساسية لهذا التمثل الجديد للعدالة لم يعد كما قلنا التوزيع العادل للخيرات أو الثروات وإنما الكرامة الإنسانية

---

[1] أحمد موريس، مرجع سابق، ص 88.

[2] كمال بومنير، اكسل هونيث: نحو مقاربة جديدة لمسألة العدالة، مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، مجلة لوغوس، العدد الثاني(2022).

ونزاهة الأفراد واستقامتهم، بهذا تقاس العدالة الاجتماعية بدرجة قدرتها على ضمان شروط اعتراف متبادل.[1]

نجد المساواة تظهر في مستويين على مستوى العدالة:[2]

المستوى الأعلى :حيث أن الأفراد يطلبون الاعتراف المتبادل في حاجاتهم وفي الحقوق وفي مساهمتهم في المجتمع.

المستوى الأدنى :حيث مبدأ الاستقلالية القانونية هو الذي يلعب دوما ما تقتضيه مساواة التعامل بينهم، وهكذا بالمعنى الدقيق لكلمة المساواة، إذ يمكن التعبير على المستوى الأعلى بطريقة متناقضة :إما عن طريق مبدأ الاستقلالية القانونية أو من خلال المبادئ الأخرى للاعتراف البعيدة كل البعد عن المساواة بالمعنى الدقيق.

نجد من دراسة أنواع الاحتقار الثلاث أن هناك ثلاثة نتائج تتمخض هي فقدان الثقة بالنفس وفقدان احترام الذات وثالثا فقدان التقدير، على هذا الأساس شكلت أطروحات الفلسفة الماركسية التي لامست واقع الانسان بما هو فرد يعيش في المجتمع، مرجعية وأرض خصبة لنظرية **هونيث**، الذي استطاع بحق أن يدعم أفكاره بإضفاء موضوع العدالة الخاص برولز ليتأتى نوع من الانسجام والتحقيق لأفكاره، كما هو معلوم تحقيق العدالة يسمح بإزالة اللامساواة وكذا تسمح بتفادي الاحتقار وهنا نكون مع توزيع عادل للثروات والخيرات أو ما يسمى المساواة المادية.[3]

نستنتج من خلال تأملات حول تصور عدالة مبني حول نظرية الاعتراف لنجاحه يجب أن يتسم بطابع نقدي حول الدفاع القانوني للتطورات الأخلاقية في دوائر الاعتراف، وكذلك حول تأمل الحدود المقامة بين المناطق لمختلف مبادئ الاعتراف؛ وإن شروط تحقيق

---

[1] كمال بومنير، اكسل هونيث: نحو مقاربة جديدة لمسألة العدالة، مرجع سابق.

[2] أحمد موريس، مرجع سابق، ص80.

[3] نفس المرجع، احمد موريس، ص82.

الذات في المجتمع الحديث ليست كما رأينا سابقا بل أيضا متعلقة بحاجاتهم الخاصة وقدراتهم النوعية[1].

المطلب الثالث: الاعتراف والجسد (قراءة لميرلوبونتي)

رأى ديكارت وآخرون سابقا ان ثنائية النفس والجسد أو عالم النفس وعالم الجسد، وهذا ما تؤكده عبارته الكوجيتو الذي تقوم عليه الذات أو الجسد ككل، ومن هنا ديكارت نظر إلى الفكر كفعل ذهني خالص مستقل عن الجسد، وهذا ما لم يتقبله ميرلوبونتي ففي نظره لا يمكن أن يكون هناك تفكير منفصل أو مستقل عن الجسد، من هذا المنطلق واجه ميرلوبونتي أفكار ديكارت بشدة وأفكار النظريات التي عملت على اختزال والتقليل من قيمة الجسد العلموية والوضعية بصفته جزء لا يتجزأ من الطبيعة مقابل الروح والنفس، والتي تبقى حسب ميرلوبونتي عاجزة عن النفاذ إلى الحقيقة وإدراك الوجود الانساني، لأن المعرفة العلمية الموضوعية تلتزم بمنهج يحول دون الوصول إلى الحقيقة التي يمكن سبر أغوارها عن طريق المنهج الفينومولوجي فلطالما أكد ميرلوبونتي بأن الجسد لا يشبه الأشياء الموجودة في العالم المتفرد بالتجربة الذاتية وذلك لأن هذا الأخير كونه يمثل ذلك العالم المعيش ليس كيانا تابعا للفكر ولا يمكن في واقع الأمر الفصل بينهما حتى لا تضيع وحدة أن الانسان[2].

"على غرار ديكارت وميرلوبونتي أكدت" لويس ارقراي" ان الجسد ويقصد جسد المرء كائن متعدد التضاريس كلما كان متنوعا كانت له قيمة اعتراف أكثر، فتعتبر المرأة بضاعة تدخل ضمن سياق التبادل الذي يؤسس الاقتصاد العام للمجتمع، ويقرر هذا التحديد قيمة المرأة داخل التجارة الجنسية، ومن تم فالمرأة لا يمكن أن تكون أبدا إلا مجالا لتبادل."[3]

[1] أحمد موريس، مرجع سابق، ص 82.

[2] كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص128.

[3] أحمد موريس، مرجع سابق، ص 90.

يدعو ميرلوبونتي لفهم حقيقة الجسد وإدراك جوهره أو ماهيته، وهنا باتت الحاجة ملحة لضرورة الرجوع إلى عالم الحياة الأصلي والعودة إلى الأشياء ذاتها، وفق ما يمليه المنهج الفينومولوجي من أجل تحقيق الرؤية المباشرة فالاستخدام الأداتي للجسد وتشيئه يعني تجريده من الطابع الانساني ومن حقيقته الوجودية الحرة.[1]

استطاع هونيث توظيف نظرية الجسد الخاصة بميرلوبونتي والاستفادة منها بالتطرق لمحاربة الاحتقار والازدراء، وتاريخ الانسان يعج بأمثلة تعذيب واذلال الجسد، ما ينجر عنه فقدان الكرامة وتعزيز الذل والاهانة والخضوع، كل هذه التجارب المريرة تسمح بانهيار ثقة المرء بالعالم الاجتماعي برمته إثر الشعور بضياع الاعتراف والاحترام والتقدير الذي يجب أن يكنه الغير للجسد، فكلما زادت قوة الجسد وعافيته وسلامته زاد مدخول الفرد ماديا ومعنويا، وكلما همش وعذب قلت أهميته بالنسبة للفرد والناس والتفاعلات الفردية مع العالم الخارجي[2].

من هذا المنطلق أصبحت تجربة الجسد بالنسبة لهونيث منطلقا وأساسا لكل اعتراف واحترام يمكن أن تحقق له داخل شبكة العلاقات الاجتماعية، بل وشرطا لكل مقاربة تذاوتية وتفاعل اجتماعي يتحقق مع الغير، وهذا يعني أن عملية التذاوت التي أشرنا إليها سابقا لا تقف عند حدود التفاهم على مستوى المعايير اللغوية...وذلك بالاعتماد على اللغة قصد الوصول إلى تحقيق ذلك داخل المجتمع بين الأطراف المشاركة في عملية التواصل كما ذهب إلى ذلك هابرماس.[3]

ما يمكن استنتاجه عن الاعتراف والجسد هو أن هذا الاخير يمثل عند هونيث بعدا أساسيا وأوليا في عملية التفاعل، كما أنه لا يمكن الحديث عن التذاوت ما لم نراعي مكانة

---

[1] ميرلوبونتي، " العين والعقل "ترجمة حبيب الشاروني، ط1 ، منشأة المعارف، القاهرة، ص 19.

[2] مونيس أحمد، مرجع السابق، ص92.

[3] كمال بومنير، قراءة في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص134.

الجسد داخل نسيج العلاقات الاجتماعية، فالاهتمام بالجسد من شأنه زيادة مكانة وقيمة صاحبه وتعنيفه، وقهره من شأنه توليد شعور الكراهية والاهانة وكذا الازدراء.

المبحث الثاني: ابعاد النظرية: سيلا بن حبيب أنموذجا

المطلب الأول: سيرتها وأهم مواقفها الفكرية

سيرة سيلا بن حبيب

ولدتْ سيلا بن حبيب (Seyla Benhabib) بإسطنبول/تركيا سنة 1950، وهي أستاذة العلوم السياسية والفلسفة بجامعة يال Yale الأمريكية، وهي عُضو الجمعية الفلسفية الأمريكية منذ 1996، ودرَّست بِشُعبَة الفلسفة بجامعة بوستون وستوني والكلية الجديدة للبحث الاجتماعي (التي درَّستْ فيها حنة آرنت وتُدرِّسُ فيها حاليًّا نانسي فريزر) أَلفت العديدَ من الكتابَات التي تتناولُ قضَايا فلسفية وسياسية عديدة، واشتغلت سابقًا مع هابرماس، وتهتم تحديدًا بالنظرية النقدية والنظرية النِّسوية[1].

وفي2013 أصبحت سيلا رئيسة اللَّجنَة العِلمية بجامعة كولونيا بألمانيا وقامت بمُساهمَات حول الهجرة والتعَدد الثقَافِي والهُوية، ارتحلَت سنة 1492 إلى تركيا (إبَّان الحكم العثماني) فرارًا من إسبانيا من جَرَّاء حَملَةِ مَحَاكِمِ التَّفتِيش التي كانت تُجبِرُ المُختلِفَ عَقَائِديًّا على تغيير عَقيدتِه الدينية[2].

وترى أن الفلسفة السياسية عبارة عن الاتصال بالأحداث الراهنة والمعيشة، والتَّركيز على مواقفهَا من قَضايا عالم ليوم (فلسطين، إسرائيل، تركيا، الاتحاد الأوروبي، الربيع العربي) إنصافًا لروحِ فلسفتها، وتصرِّح سيلا بن حبيب أن «التحوُّل الكبِير الذي عاشته

[1] رشيد العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث، مؤسسة هنداوي، https://www.hindawi.org/books/61731841/8/

[2] نفس المرجع، رشيد العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث.

حدث في سنوات التسعينيات، حيثُ بحثت في قَضايا التعدُّدية الثقَافية والمواطَنة والهجرة داخل الاتحاد الأوروبي.[1]

كما أنها ناقشت بن حبيب أيضًا الفروقات الموجودة بين وسائل الاتصال والإعلام في تبادل الرأي والمعلومات وبين التداول المتَّبع في التشاور حول اتخاذ القَرارات؛ لأن التداول هو شكلٌ بديلٌ لاتخاذِ القرار في المُؤسسات وليس في وسائل الإعلام؛ لأن هذه الأخيرة مجرد أدوات لتبادل الرأي لا أكثر، حيث تقول: "لا يُمكِن لوسائل الإعلام أن تكون أداةً للتداول أبدًا، وإنمَا مُجرَدُ أَدَاةٍ مُسَاعِدَةٍ؛ لأن عملية التداول واقعية وتحتاج إلى وقت وإلى عددٍ كبيرٍ من المعطيات؛ فوسائل الإعلام والاتصال تلعب دورًا في تبادل الآراء واختبار بعض المقترحات بخصوص اجتماعات معينة أو مبادرات، ولكنها لا يمكن أن تحل محل التداول، وأنا ضد اتخاذ قرارات جماعية في وسائل الاتصال الإلكترونية أو التصويت".[2]

أيضا تكلمت سيلا في كُتبها الأخيرة (حقوق الآخرين: الأجانب، المقيمين، والمواطنين) قضايا جوهرَّية حول الشَّرعية الديمقرَاطية، اللِّيبرالية الدُّستُورية، الحَق في الإقَامَة المُؤَقتَة والدائِمَة، الحكومة العالمية، الفيدرالية العالمية ... وتقدم فيها حججًا قوية لحماية الجماعات البشرية الهشَّة وَالضعيفة (الأجانب، المقيمين، اللاجئين ...) كما تعالج فيها مسألة الحدود.[3]

أماعن أهم مؤلف "النقد المِعيَار واليُوتُوبيَا" (حوالي 455 صفحة) صاغت فيه مفهوم النقد، من جهة أصولها الفلسفية الحديثة التي تعود أساسًا إلى هيجل، وهو موضوع الفصل الأول من الكتاب، مضيفةً إليه مرتكزات النقد الهيجلي المنهجي والمعياري لنظريَّات الحق

---

[1] من الحوار بين سيلا بن حبيب وكارين واهل جورجنسون Karin Wahl–Jorgensen حول الفضاء العمومي، التداول، الصحافة والكرامة، بتاريخ 2008. المصدر .http://www.resetdoc.org/story/00000000965 :

[2] نفس المرجع.

[3] نفس المرجع.

الطبيعي، لتنتقل في النقطة الثالثة، إلى النقلة الماركسية، وتحديدًا في الفترة ما قبل 1848 حيث اتخذ النقد صيغة نقد النقد المجرد أو المثالي كما صِيغ في المثالية الألمانية، وفي الفصل الثاني، عالجت المنهج الفينومينولوجي الهيجلي باعتباره أصلًا من الأُصول النقدية الهيجلية، حيثُ بَلورَ هيجل مقولة الشُّغل كفرضية من فرضيات المنهج الفينومينولوجي، مصحوبًا بالنقد الماركسي لهذه الفرضية بالاعتِماد على التحليل الأنثروبولوجي مع مخطوطة 1848.[1]

ونجد أهم التيارات الفكرية التي تظهر بوضوح في فكرها هي: التيار الفكري لمدرسة فرانكفورت على اختلاف وتعدد منطلقات وآليات الأجيال الثلاثة التي توالت على هذه المدرسة، كما تظهر كذلك، بعض الأراء الفكرية للفلاسفة الألمان أمثال: "ايمانويل كانط"، وهيجل، و"إدموند هوسرل" إلا أنّنا سنقتصر فقط على الأجيال الثلاث لمدرسة فرانكفورت.[2]

مع الجيل الأول للمدرسة تأثرت سيلا كثيرا من طروحات كل من ماكس هوركهايمير وزميله ثيودور أدورنو خصوصا من خلال كتابهما (جدل التنوير)، الذي ناقش عدة إشكاليات تتمحور في الأساس حول قضية العقل الأداتي والحداثة الغربية، كما اهتموا بنقد هذه الحداثة عبر أهم الأسس والمرتكزات التي قامت عليها، كالعقل، والحرية، والعدالة، واحترام كرامة الإنسان وحقوقه، وفكرة التقدم الإنساني، وهذا قصد التخلص من الظلم الذي ظل يعاني منه الإنسان، ومن مختلف أشكال السيطرة، فقد تطرقت سيلا أيضا في عدة دراسات لها إلى أهمية وضرورة التخلي على العقلية الأداتية التي تحاول أن تسيطر على الإنسان وطبيعته، وأكدت على أهمية النقد في حياة وفكر الإنسان والمجتمعات، لكنها تختلف مع كل من أدورنو وهوركهايمر في نقطة مركزية، تتعلق بالعادات الثقافية وبالمعتقدات الجماعية،

---

[1] من الحوار بين سيلا بن حبيب وكارين واهل جورجنسون Karin Wahl–Jorgensen حول الفضاء العمومي، مرجع سابق.

[2] نبيل محمد الصغير، استراتيجيات التعددية الثقافية، مجلة الكلمة، العدد73 ، 2013.

كالسحر والخرافة، فهم يرونها مجرد حنين لماورائيات تسيطر على العقل الفردي والجماعي، فيما ترى سيلا بن حبيب أن هذه المظاهر لا يمكن الاستغناء عنها في عيش الجماعة الإنسانية لأنّها تشكل هويتهم وذاتهم الجماعية، ولهذا نجدها تنتقد مشروع التنوير في عدم قدرته محو هذه الخصوصيات الاجتماعية، ونجدها في أطروحتها تدافع عن اختلاف ثقافات الشعوب ووجوب احترام هذا الاختلاف. [1]

أهم مواقف سيلا بن حبيب:

عملت سيلا بن حبيب على إعادة بناء مفهوم السيادة وفق رؤية سياسية جديدة، تقوم على "إعادة البناء العقلاني" لإيتيقا المناقشة لهابرماس، فهي تدافع عن كونية واعية بذاتها تاريخيا، لتميزها عن كونية هابرماس التي تقوم في نظرها على "حجّة متعالية ضعيفة" لأنها تفترض إجماعا نظريا وتجعل من الإجماع غاية وهدفا نهائيا.[2]

ترى سيلا في الوضعية الكونية سيرورة منفتحة على المستقبل، تقوم على قاعدتين هما: "احترام الأخلاق الكونية "و"المساواة المتبادلة"، الأولى تخوّل الفرد بالتمتع بالحق في المشاركة في النقاش العمومي، والثانية تعطي للأقلية الحقوق السياسية والاقتصادية والثقافية نفسها، التي تحظى بها الأكثرية، إنها تؤسس بذلك لديمقراطية متجددة شأنها في ذلك شأن "الديمقراطية القادمة" لجاك دريدا، إلى رفع التناقض بين السيادة والمعايير الكونية للعدالة.[3]

كما انها تكشف عن التناقض الذي تقع فيه الأنظمة الديمقراطية الليبرالية، حين ترسم حدودا فاصلة بين المواطنين والأجانب، أو بين السيادة الوطنية وكونية حقوق الإنسان، ومن هنا تكتسب اليوم كتابات بنحبيب أهمية بالغة في ظل التحوّلات التي تعرفها الديمقراطيات

---

[1] فوزية حيوح، سيلا بن حبيب في استعادة المواطنة الكونية، 03-04-2020.
https://ar.qantara.de/node/39707

[2] نبيل محمد صغير، استراتيجيات التعددية الثقافية، مرجع سابق.

[3] رشيد العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث، مرجع سابق.

الغربية، وسياساتها إزاء قضايا المهاجرين واللاجئين، والهجمة الشعبوية وادعائها التمثيل الحصري للشعب. [1]

فأطروحة بنحبيب تقوم على تصوّر يخترق مقولة الحدود وتمثيلية السيادة ويدافع عن مواطنة كونية، فبنحبيب لن ترى في الحدود سوى حالة تتناقض مع الحريات والحقوق الأساسية للإنسان، فلا مبدأ أخلاقيا ولا عدالة كونية تسمح بوضع حدود أمام حركة الإنسان، وفي لغة بنحبيب لا وجود لـ "إنسان يمكن تصنيفه بغير الشرعي".[2]

من خلال اشتغالها مع هابرماس وأكسيل هونيث ونانسي فريزر، وجوديث بتلر لذلك تقول عن صاحب العقلانية التواصلية:

«يَعُود الفَضل لهابرماس في نحته لمفهوم العَقلانيَّة التواصُليَّة، وأَنَا بِدورِي أعتبر أن العقلانيَّة التواصُليَّة مُسَلَّمَة، وأَفْتَرِضُ مُسبَقًا، أَن كُلَ عَمَلِي يَتَمَحورُ حول صَلاحيَّة الانتِقال إلى العقلانيَّة التواصليَّة »[3].

كتبت سيلا عن قضايا عالم المعيش، التي تُؤرقُ ملايين الأشخاص في العالم: من قَبِيل مشكلات الهجرة، الاحتلال، مخيمات اللاجئين، المقيمين، الـ« من دون أَوراق »، المُهمشِين و المَقصيين بِسبب العرق أو اللغة أو الدين أو الهُويَّة، وطَرحَت في مؤلفاتها الأخيرة: «حقوق الآخرين: الأجانب، المقيمين، والمواطنين»، و«كَونَيَّة أُخْرَى»، قضايا جوهرَّية حول الشَّرعيَّة الدِيمُقرَاطيَّة، اللِّيبِرَاليَّة الدُّستُوريَّة، الحَق في الإقَامَة المُؤَقتَة والدَائِمَة، الحكومة العالمية، الفيدرالية العالمية... وتُقَدِم فيها حُجَجًا قويَّة لحماية الجماعات البشريَّة الهشَّة وَالضعيفة (الأجانب، المقيمين، اللاجئين...)

[1] رشيد العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث، مرجع سابق.

[2] نفس المرجع.

[3] نفس المرجع.

يمكننا وضع أهم أفكار سيلا في نقاط التالية: [1]

_كون اسهامات متعددة ومتنوعة، تتراوح بين قضايا كثيرة لا ندعي إمكانيَّة الإلمام بها جميعها في هذا المقال.

– ما زالت أفكارها تطرح ، مما يعني أنَ محاولة حَصرِها في اتجاه معين، إنما هو مجازفة في حقها.

–كوم ما عاشته وما تعيشه ، يفرضان عليها الانخراط السيَاسي في قَلبِ المعركة، لذلك فإن مَواقفها السيَاسية تجد مكانها كثيرًا في فلسفتهَا.

–اهتمامهَا بالقضايا المعاصرة، من قبيل الهجرة، الحدود، السيَادَة، المُواطَنة، وهي القضايا التي تعرف مُستَجَدَّات جَارية لا حصر لها.

والسيَادَة ما بعد الوطنية، ومرورا بحنا آرنت "Arendt" حيث أنجزت كتابين حول فكرها موظفة بشكل كبير مفهوم آرنت الذائع الصيت: «الحق في التمتُّع بكافة الحقوق»

كما أن نظريَّة الديمقراطيَّة لا تنفصل عند سيلا بن حبيب عن مشروعها الفلسفي السيَاسي العام، فهي نظريَّة في العدالة، وفي الحق، وأساسًا فهي متعلِّقة بالهجرة والبيئة والمساواة، والنِّسويَّة، والمُواطنة، والتعَدُّد الثَّقَافِي فالثَّقافات لا تتشكَّل أحاديَّة القُطب، أي بمعزل عن الثَّقافات الأخرى، بل تتشكَّل من خلال حوارها مع الثَّقافات الأخرى، ولضمان الانسجام بين التعدُديَّة الثَّقَافيَّة والكُوسمُوبُولِيتيَّة في عالم اليوم، تأخذ بعين الاعتبار ثلاث شروط: [2]

–التعامل بالمساواة: حيث يجب أن يتمتَّع أعضاء الأقليَّات بالحقوق المدنية والسيَاسية والاقتصاديَّة والثقافيَّة نفسها التي تتمتع بها الأغلبيَّة.

–القَبول الطوعي: حينما يولدُ فرد ما، لا يجب أن يعيَّن له دين ما أو ثقافة ما بشكل

---

[1] رشيد العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث، مرجع سابق.

[2] نفس المرجع.

أوتوماتيكي، ولا يجب أن تترك الدولة للجماعات الحق في تقرير حياة الأفراد، فأعضاء المجتمع لهم الحق في التعبير عن اختياراتهم.

– الحرية في الخروج من الجماعة والحرية في التجمع، لكل فرد الحريَّة في الخروج عن جماعته، فلكل منهم الحق في الحفاظ على عضويَّته، ويجب إيجاد تسويَّاتٍ بالنسبة للأزواج.

_كما تركز سيلا بن حبيب على مكانة الشخص وأهميته داخل المجتمع وأهمية المعتقدات باختلافها من منظور الثقافات الإنسانية، تقول سيلا بن حبيب في هذه الفكرة: "إن قيمة ومكانة الشخص المستقل بذاته والحر ونزع الطابع السحري، عن العالم أصبح من المستحيل الجمع بينهما في وحدة متكاملة، وإن وعود التنوير بتحرير الإنسان من جميع السلطات المتحكمة فيه والمهيمنة عليه لم يعد من الممكن تحقيقه في ظل العقلانية، ولاسيما أنّ هذه العقلانية أصبحت اليوم أداتية"[1]، فهي تؤكد على أنّ قيمة الإنسان لا تكون عن طريق ماهيته المستقلة، والمقصية لعاداته ومعتقداته، وإنّما تكون عبر الممازجة بينهما؛ الماهية الفردية والمعتقدات الاجتماعية، لأنّ العقل الأداتي عمل على تخليص الإنسان من هذه المعتقدات التي يراها معيقة لطريقة تفكير الإنسان، لكنّه لم ينجح في ذلك بسبب الارتباط الكبير الموجود بين الإنسان، كعضو في جماعة، وبين هذه المعتقدات الجماعية[2].

---

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من هوركهايمر إلى أكسل هونيث، مرجع سابق، ص12، 13.

[2] رشيد العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث، مرجع سابق.

المطلب الثاني: تأثير نظرية هونيث على فكر سيلا بن حبيب الساسية.

إن تطوُّر فكر الفيلسوفة سيلا بن حبيب الفلسفي والسياسي معًا مر بمرحلتين أساسيتين[1]:

أ_ مرحلة ما قبل التسعينيات: (20ق)، وقد مثلت الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة مصدرَ فِكرها الفلسفي، حيث تشكل فكرها من خلال اشتغالها على عباقرة الفكر السياسي الحديث من أمثال هيجل (أنجزت أطروحتها الأولى حول هيجل — الذي استلهمت منه العديد من أفكارها — بعنوان: «هيجل والحق الطبيعي: بحث في الفلسفة السياسية الحديثة»)، وتوماس هوبز و كانط (من خلال فحصها لمشروع السلام الدائم الذي أَسست عليه أطروحاتها الحالية حول المُواطَنة الكَونية، والسيادَة ما بعد الوطنية)، ومرورًا بحنة آرنت H. Arendt (حيث أنجزت كتابين حول فكرها موظِّفة بشكلٍ كبير مفهوم آرنت الذائع الصيت: «الحق في التَّمتُّع بكافة الحقوق») وهابرماس مستلهمة منه مفهوم العقلانية التَّواصلية الذي تعتبره أساس مشروعها، رغم انتقادها لهابرماس حول إقصائه لدور النِّسَاء في الفضاء العمومي ومن الكونية الأَخْلاقية.

ب_ مرحلة ما بعد التسعينيات: حيثُ انكبَّت أساسًا على مُعالجة قَضَايا الوَضع البشري الأكثر إلحاحًا: النِّسْوية، الهِجرَة، التَّعَدُّد الثَّقَافِي، المُواطَنة العَالمية، الدِّيمقراطية، العَدَالَة، السيادَة، كما يمكن أن نعتبر الفيلسوفة مُنظِّرَة ومُفكِّرة تنتمي إلى الجيل الثالث للنظرية النقدية، من خلال اشتغالها مع هابرماس وأكسيل هونيث ونانسي فريزر.

---

[1] نبيل محمد صغير، في التأسيس لمقبولية التَّعددية الثَّقَافية: دراسة في النظرية النقدية لسيلا بن حبيب» الفصل 12 في المؤلف الجماعي الصادر عن الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة بعنوان: «مدرسة فرانكفورت النقدية: جدل التحرر والتواصل والاعتراف»، ابن النديم ودار الروافد، الطبعة الأولى، 2012.

ويَهدِف مَشروعُهَا العَام إلى بَلوَرة نظرية كُوسمُوبُولِيتية للعدالة تَتمركَزُ حول إعَادةِ التَّوزِيع على الصَّعِيد العالمي، إلى جانب حَق الانتِماء، ويَتعلقُ سُؤالُها بِمدَى مَعرفة كيف أنَّ نَوعية/طبيعة أعضاء جماعة سياسية معيَّنة قادرة على تحقيق توزيع عادل للثَّروة، وضمان اعتراف كامل بالمواطنة من خلال التَّمتُّع بكافَّة الحقوق التي للأعضاء الحقيقيّين (الأصليّين) لذلك المجتمع، وهو ما جعل نظريَّتها ترتكز على بيان حدود التنظيم السياسي الذي يُميّزُ بين أعضاء جماعة ما والأجانب أو المهاجرين، وتُقدِّم حُجَّتها دعمًا لحقٍّ أساسي في الخيرات بالارتكاز على أخلاقية المناقشة مسنودًا بمفهوم الحرية التواصلية كما أن حقوق الإنسان أيضًا تقدم شرط الاستقلالية لكل فرد تأخذ بعين الاعتبار حقًّا أساسيًّا هو الحق في التَّبرير.[1]

أما نظريتها في العدالة، وفي الحق، وفي المُواطَنة الكَونية التي تتأسس على محاولة إعادة النظر في طريقة تدبير المشاكل العالمية المتنامية، وأساسًا تلك المتعلّقة بالهجرة والبيئة والمساواة، والنِّسوية، والمُواطنة، والتَّعَدُّد الثَّقَافِي ... فالثَّقافات لا تتشكَّل أحادية القُطب، أي بمعزل عن الثَّقافات الأخرى، بل تتشكَّل من خلال حوارها مع الثَّقافات الأخرى، وتفيد الديمقراطية عندها «بناءَ جماعةٍ سياسيةٍ بقواعِدَ واضِحةٍ، يتم عبرها تحديد العلاقات بين الداخل والخارج» وفي الديمقراطية «يستمد الدُّستورُ شَرعيَّتَهُ من الإرادَة الجمعية والمتَّحِدة للشَّعب»، «...فالشعبُ الدِّيمقراطي يَقبلُ سُلطة القَانون؛ لأنَّه في الآن نفسهِ واضع ومستقبل هذا القانون، إن مُواطِنَ دِيمقراطيةٍ ما ليس بالمواطن العالمي، بل مُواطِنٌ داخل مجموعة سياسية محددة، بغض النظر عَمَّا إذا كان ذلك يتعلق بدولةٍ مركزيةٍ أو فيدرالية، باتحاد أوروبي أو باتحاد للدول»[2]

---

[1] نبيل محمد صغير، مرجع سابق.

[2] من كانط إلى هابرماس هل يمكن الجمع بين الكُوسمُوبُولِيتية والديمقراطية؟ سيلا بن حبيب ترجمة: رشيد بوطيب، حقوق النشر: معهد جوته فكر وفن، يونيو (حزيران) 2012.

وترى أن الفرد وفق منظورها للديمقراطية هو من يقرر في حياته الخاصَّة، ولضمان الانسجام بين التَّعدُّدية الثَّقافية والكُوسمُوبُولِيتية في عالم اليوم تأخذ بعين الاعتبار ثلاثة شروط[1]:

1-«التعامل بالمساواة»: حيث يجب أن يتمتَّع أعضاء الأقليَّات بنفس الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي تتمتع بها الأغلبية.

2-«القَبول الطوعي»: أو حق تقرير المصير، حينما يولَد فرد ما، لا يجب أن يعيَّن له دين ما أو ثقافة ما بشكل أوتوماتيكي، ولا يجب أن تترك الدولة للجماعات الحق في تقرير حياة الأفراد، فأعضاء المجتمع لهم الحق في التَّعبير بأنفسهم عن اختياراتهم.

3-«الحرية في الخروج من الجماعة والحرية في التجمع» لكل فرد الحرية في الخروج عن جماعته، فحينما يتزوج فرد من جماعة أخرى فلكلٍّ منهم الحق في الحفاظ على عضويَّته، ويجب إيجاد تسوياتٍ بالنسبة للأزواج بين الجماعات وأطفالهم.

يطرح موضوع الانسجام بين التعددية الثَّقافية والمساواة الديمقراطية نقاشات كبرى؛ فالشَّرط الأول يتعلق بالعديد من الثَّقافات التي تتعرض فيها الأقليَّات لاضطِهَادَاتٍ مُتكَرِّرَة من طرف الأغلبية، وحيثُ لا تَقُومُ الحكومَات بأيِّ جُهدٍ لوقف المجازر التي يتعرَّضُونَ لهَا، كما أن الشَّرطَين الأخِيرين يَطرحَان مُشكلاتٍ كُبرَى.[2]

إنّ المواطنة العالمية لا يمكن لها أن تكون وتستمر إلا في ظل نوع جديد من النظام السياسي العالمي المتفاعل، يكون فيه الاعتراف بسلطة الاختلاف وبتعدد الرؤى والحقائق أمرا ضروريا عبر الانفتاح على الآخر من خلال الاعتراف والاحترام المتبادل بين الثقافات والمعتقدات الإنسانية ما يخلق نوعا من التوحّد الثقافي لا يلغي ثقافات معينة لضعف هيمنتها السياسية، وإنما يفتح آفاقا جديدة لتأقلمها في نطاق اختلافاتها وتباينها، بل حتى في

---

[1] رشيد العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث، مرجع سابق.

[2] نفس المرجع.

تصارعاتها، ولهذا اقترح هابرماس نموذج الديمقراطية التشاورية التي تقوم أساسا على التشاور والنقاش البناء بين مختلف الفرقاء في مجالي الثقافة والسياسية، أما سيلا بن حبيب فقد حاولت تطوير هذا الجانب من الديمقراطية عبر تحيينه وتكييفه من جديد مع التعدد الثقافي لهذا سنحاول أن نستكشف مشروعها وإلى أي حد استطاع أن يأتي بجديد يخالف المشروع الحداثي النظري الهابرماسي، وأن يخالف أيضا المشروع الديمقراطي بتوجهاته الرئيسية: الليبرالية والجمهورية.[1]

من هنا تقترح سيلا بعض الاستراتيجيات التي تطمح من خلالها تحقيق مشروع المواطنة العالمية الذي قلنا إنه يستند على فكرة جوهرية، وهي أنّ "حقوق الإنسان تنطبق على جميع الناس وليس فقط على المواطنين وحدهم... ولهذا يجب توحيد جميع الحقوق الاجتماعية والمدنية، مثل: الحق في حرية التنقل داخل الاتحاد الأوروبي على الأقل... وحق الانتخابات البلدية"،[2] إن هذه الحقوق الممنوحة للأجانب لا تعني الفوضى والهمجية، بقدر ما هي تأسيس لنظام عالمي يحمي الأقليات من الغطرسة للأغلبية، لهذا وضعت سيلا بن حبيب شروطا قانونية للانتقال من نظام الدولة/ القومية إلى المواطنة العالمية، وهذه الشروط هي:[3]

1. توفير مؤسسات في المجتمع تمكن الغريب الأجنبي (الآخر) من أن يصبح عضوا من أعضائها ويساهم في التنظير والتسيير داخلها.

---

[1] فوزية حيوح، سيلا بنحبيب في استعادة المواطنة الكونية، مقال 2020، https://ar.qantara.de/node/39707

[2] سيلا بن حبيب، الوطن والمواطنة......رؤية كوزموبوليتية، حاورها: دينيز أوتلو، ترجمة: رائد الباش، مجلة حكمة، الموقع الالكتروني:
http://www.hekmah.org/portal/%D8%B4%D9%8A%D9%84%D8%A

[3] سيلا بن حبيب، الوطن والمواطنة.....رؤية كوزموبوليتية، مرجع سابق.

2. صياغة الشروط والقوانين بصيغة تتوافق مع حقوق الإنسان وتراعي الديمقراطية بقدر الإمكان ضمن الاعتبارات الإثنية.

3. عدم استغلال شرط إتقان اللغة في أغراض تعجيزية، مثل صياغة أسئلة صعبة للغاية من أجل اختبار المعرفة باللغة (الألمانية في ألمانيا، على سبيل المثال) في عملية الحصول على الجنسية الألمانية، بحيث أنه لا يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة حتى من قبل قسم كبير من المواطنين الألمان، فتصبح اللغة في هذه الحالة تشويها للديموقراطية.

4. السماح للأجانب المقيمين منذ مدة زمنية معينة بالمشاركة في الانتخابات البلدية، فلا يجب أن تشكل اللغة والدين والعرق شرط الاندماج في الفضاء العمومي.

وبالتالي فالمواطنة العالمية تقوم على أربع أسس ذكرهم هابرماس، وثلاث أنواع للاعتراف نص عليهم أكسل هونيث، وأساسين جديدين أقامتهما سيلا بن حبيب، وهم جميعا، كالآتي: [1]

1. الحقوق.
2. الواجبات.
3. المشاركة السياسية.
4. الهوية.
5. الاعتراف، ويكون بأشكاله الثلاث التي تحدث عنها أكسل هونيث، وهي:

أ-الحب: وهو علاقة تفاعلية مؤسسة على نموذج خاص للاعتراف المتبادل، وهذا يعني أن هناك علاقة متداخلة بين العلاقات العاطفية وقدرة الفرد على الشعور بقيمته أو

---

[1] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجا، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات، دار الأمان، لبنان، الجزائر، الرباط، 2010، ص 103.

مكانته التي تجعله يثق في نفسه، وبالتالي يمكن أن يصل حسب هونيث إلى مستوى احترام الذات.

ب-الحق: هو الشكل الثاني من الاعتراف المتبادل بين الذوات، وهذا يكون على المستوى القانوني، فالاعتراف القانوني هو الذي يضمن حرية الأفراد واستقلالهم الذاتي، ومنه، فالاعتراف المتبادل هو الذي يفترض المسؤولية الأخلاقية على كل أعضاء المجتمع، وهذا الشكل الثاني من الاعتراف مهم جدا لأنّه يصل إلى المفهوم الكوني العالم، ولا يبقى محصورا في إطار الدولة الوطنية/ القومية.

ج-التضامن: يرى هونيث أن التضامن الاجتماعي هو الشكل الثالث للاعتراف الذي يسمح للأفراد بتحقيق ذواتهم من خلال علاقات الاعتراف والتقدير المتبادلة، فالأفراد يحصلون على التقدير الاجتماعي والأخلاقي بقدر ما يقدمونه وما ينجزونه من أعمال لها قيمة في نظر الآخرين.[1]

لقد استفادت سيلا بن حبيب من مبادئ هابرماس للوصول إلى المواطنة العالمية في مسألتي الحق والواجب التي تعتبرهما مهمتين في حياة الفرد لأنهما تحددان له ماهيته ووظيفته، أما مسألة المشاركة، فقد اختلفت معه حولها، فهو يقول بضرورة المشاركة في الحياة السياسية على جميع الأصعدة، فيما تنطلق هي من نقطة أولية لتؤكد على أهميتها، وهذه النقطة هي الانتخابات البلدية، كشكل أولي للاندماج يصاحبه التجنيس الذي بدوره سيتطور لاحقا ليؤسس بالتدريج لكونية أو عالمية، أما مسألة الهوية، فلا توليها أهمية كبيرة، إلا أنّها لا تهمشها، على الرغم من التعدد الثقافي الذي لا محالة أنه صادر من هويات

---

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من هوركهايمر إلى أكسل هونيث، مرجع سابق، ص 108-109-110.

عديدة، إلا أنه في نهاية المطاف كلها هويات عالمية تستحق العيش في أمن وأمان وباعتراف الجميع. [1]

المطلب الثالث: موقف سيلا بن حبيب من القضية الربيع العربي.

أما عن موقف سيلا بن حبيب عن الثورات العربية أو ما يسمى بالربيع العربي:

يخرجُ المتظاهرون لأهداف مختلفة: في المقام الأول ضد إذلال المواطنين وتحويلهم إلى أفراد خصوصيين يائسين من ويلات الرأسمالية المالية الأمريكية والعالمية خلال العقدين الأخيرين؛ وتستلهم بن حبيب في هذا السياق روح هيجل في فينومينولوجيا الروح لوصف المرحلة القادمة بعد الفوران الشعبي حيث تقول: «نعلم أن ربيع الثورات، ستعقبه غضبات الصيف وانهيار ثلوج الشتاء، فعلى الأقل منذ تحليل هيجل لتمرد الجماهير الفرنسية في كتابه فينومينولوجيا الروح سنة 1807، بات شائعًا الاعتقاد بأن الثورة ستلتهم أبناءها، بحيث أعلنت هيلاري كلينتون تحذيرات منذ الأيام الأولى من الانتفاضة المصرية، كما عبر بعض المحللين عن غياب ثقتهم في قدرة الشعوب العربية على ممارسة الديمقراطية، مبتهجين حاليًا عند رؤيتهم للعلامات الأولى للصراع بين المجموعات الدينية والعلمانية في مصر وتونس» هكذا ترى بن حبيب أن المحلِّلين الغربيين لم يكونوا يتوقعون هذا الزحف الجماهيري نحو الميادين العمومية؛ فمعظم الخيارات السياسية التي كان ينتظرها الغرب ليس في العالم العربي فقط وإنما في العالم الإسلامي ككل هي ثلاثة[2]:

(1) الأنظمة الاستبدادية الفاسدة التي ترسيها الانقلابات العسكرية، كما هو الحال في مصر وليبيا، أو السلالات الملكية التي تشتري ولاءها بثروتها، كما هو الحال في العربية السعودية والأردن.

---

[1] نبيل محمد صغير، استراتيجيات التعددية الثقافية: دراسة في النظرية النقدية لسيلا بن حبيب، مجلة الكلمة، العدد73، 2013.

[2] رشيد العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث، مرجع سابق.

(2) «الأصولية الإسلامية» التي تخفي عمدًا الخلافات التاريخية والسياسية بين المجموعات المختلفة، في ظل الأنظمة أو فيما بينها.

(3) «إرهاب» القاعدة، والذي يوضع في نفس سلة «الأصولية الإسلامية/السلفية الرجعية».

كانت الغاية من تسييد فوبيا الإرهاب بعد 11 سبتمبر 2001، هو ذر الرماد في العيون، من خلال النظر إلى شعوب هذه المناطق كشعوب همجية لا تعرف غير العنف كوسيلة للتعبير، في حين أن الإرهاب الذي تمارسه الإمبريالية الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية يتجاوز كل التوقعات: ألم تكن سياسات التقشف المفروضة على تلك البلدان منذ بداية الثمانينيات إلى اليوم هي السبب في التفقير والتهميش الذي صار عنوانًا عريضًا مكتوبًا على جباههم في عبارة «لا إله إلا الله»؟

كما تؤكد بن حبيب على الدور الرئيسي الذي لعبته وسائل الإعلام الجديدة العابرة للحدود، والتي تمنح للأفراد هامشًا من الحرية وسرعة في التواصل والتنسيق والتعبئة: الفايسبوك والتويتر، وهي لا تشك في أنها وسائل توجيهية من القوى الغربية، تؤثر بشكل كبير على الشبابٌ الثائر الذي يلعب دورًا هامًّا في الحراك باعتباره مساهمًا من جهته في تلك التمردات.[1]

خصصت سيلا لثورات الربيع العربي مقالًا تحليليًّا لانتفاضات مصر وتونس وللموجة التي اجتاحت البلدان العربية بمجرد الانتصارات الأولى للثوار الشباب، وتُرجم بعد أسبوعين إلى الفرنسية، وهو مقال جدير بالاهتمام لأنه: [2]

أولًا: مقال ينصف الشباب المتمرد بهذه البلدان.

---

[1] رشيد العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث، مرجع سابق.

[2] نبيل محمد صغير، مدرسة فرانكفورت النقدية، مرجع سابق.

وثانيًا: مقال يعيد النظر في الموقف الغربي، وتحديدًا النخب المسخَّرة والمعلقين المتخصصين في شئون الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، والذين يكرسون العداء لهذه الشعوب بدعوى أن موجة التمرد تلك تحمل نسيم الحركات الإسلاموية بكل أطيافها؛ وذلك لتوجيه الرأي العام الغربي نحو اتخاذ المسافات من هذه التمردات.

وثالثًا: مقالٌ ثاقب النظر يضع الأصبع على الجراح، ويحاول أن يؤطِّر الربيع العربي في سياقه التاريخي والسياسي.

لقد كان هونيث منفتحا على مجموعة من الاتجاهات والنظريات تربطها علاقة بموضوعه ما سمح له بتوظيف أنجع لتأسيس براديغمه القائم على الاعتراف، الذي هو مجموع العلاقات أو المؤشرات التي بواسطتها تأخذ هوية الآخر بعين الاعتبار، يندرج ضمن سياق ثقافي يجعل من الاعتراف آلية لإنتاج الرضا وحافزا على العطاء والمبادرة.

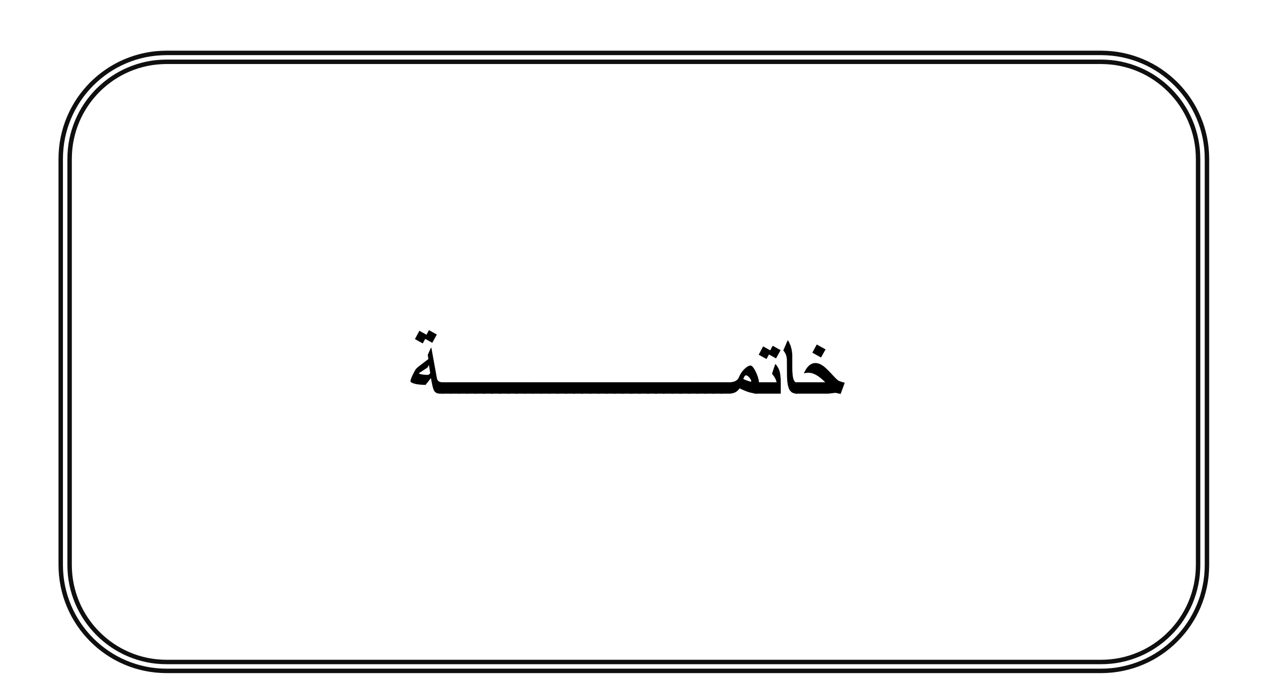
إن نظرية الاعتراف قائمة على فكرة أساسية وهي أن تحقيق الذات أمر مشروط بالاعتراف المتبادل بين الأفراد والجماعات، لأن صورة الفرد عن ذاته تتكون من خلال

تفاعله مع الغير، لهذا ميز هونيث بين ثلاثة أشكال من الاعتراف (الحق، الحب، التضامن) تناسبة مع ثلاثة مستويات من تحقيق الذات (الثقة في الذات، احترام الذات،

تقدير الذات) ولا شك أن الدلالة الأخلاقية والسياسية للاعتراف كبيرة في زمننا هذا لأن هذا المفهوم يمكننا من القيام بتحليل نقدي لآليات الهيمنة أو السيطرة وطرق التهميش الاجتماعي والأخلاقي والسياسي التي قد يتعرض لها الأفراد داخل الفضاء العمومي الذي يمكن أن يشكل فضاء مناسبا لتبلور أشكال الاحتقار والسيطرة وتجارب الظلم الاجتماعي والتهميش التي يعاني منها هؤلاء الأفراد، لذلك كان الاعتراف الاجتماعي مفهوما مركزيا لتفادي بؤر التوتر والعنف واستبعاد شبح الحروب التي تهدد المجتمعات في كل مرة.[1]

---

[1] كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص113.



خاتمـــــــــــــة

تعتبر مدرسة فرانكفورت مدرسة فلسفية نقدية اجتماعية حديثة، وأكثر ما يميزها أنها اعتمدت النقد أسلوبًا للبحث، في محاولة لإجراء فحص للحضارة الغربية من أجل إعادة تقييم أسسها ومبادئها في ضوء التغييرات الحاصلة، فالحداثة أدت إلى خلق العديد من الأمراض الاجتماعية مثل الاغتراب والتشيؤ وفقدان كرامة الفرد، لا سيما في العصر الحديث، حيث قدم رواد مدرسة فرانكفورت فحصًا نقديًا لذلك، ومن بينهم اكسل هونيث الذي حاول بدوره إعادة صياغة نظرية وفقا للأحداث الراهنة، فقد أراد هونيث تطوير فلسفة اجتماعية، لذلك أجرى دراسة نقدية مفصلة وخاصة للجيلين لأول والثاني للمدرسة ثم محاولة سد الثغرات كما أنه انفتح على العديد من الاتجاهات الفكرية الفلسفية والاجتماعية والنفسية من أجل اكتساب معرفة أفضل بشبكة العلاقات الاجتماعية وبناء استراتيجية جديدة ضمن التيار الفلسفي والاجتماعي والسياسي الذي يتعامل مع قضايا الاعتراف المختلفة في العالم الغربي.

إن مشروع أكسل هونيث الفلسفي يهدف إلى تأسيس نظرية اجتماعية جديدة، بغرض تحيين النظرية النقدية حتى تتلاءم مع التطورات التاريخية الجديدة، وتستجيب للتطلعات الانسانية الحالية، ففكرة الاعتراف المتبادل بين الذوات وحدها كافيةً لوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة والظلم الاجتماعي، ولهذا قام هونيث بإعادة، إدماج بنيوي لأشكال الصراعات الاجتماعية وأنماط التجارب الأخلاقية المعاشة ضمن نموذج معياري للاعتراف المتبادل، حتى يتمكن الأفراد من تحقيق ذواتهم بصورة إيجابية.

فعلا لقد أسس هونيث نظرية تلامس كل بنيات المجتمع في ظل انتشار الأداتية والعنف والخطابات الدموية والارهابية، حيث استجاب لذلك عدد من المفكرين والمنظرين أمثال الفيلسوفة نانسي فرايزر وسيلا بن حبيب، والذي يبدو واضحا في المجتمعات الأوروبية عامةً فبالاعتراف يتمكن الأفراد من تحقيق ذواتهم بصورة إيجابية.

انطلاقا من مفهوم الاعتراف فتح هونيث آفاقا جديدة في النظرية النقدية عامة وفي براديغم التواصل الذي طوره هابرماس خاصة، باهتمام هونيث بمفهوم الاعتراف، وقد أكد

هونيث أن الصراع من أجل الاعتراف يعني بالدرجة الأولى إرادة الوجود التي تكشف الأمراض الاجتماعية والمفارقات الناشئة للمجتمع الرأسمالي.

فنظرية الاعتراف الخاصة بهونيث تأسست على الفرضية الأساسية التي مفادها أن تحقيق الذات مرهون بالاعتراف الفردي والجماعي والاتصال المتبادل، لأن رؤية الفرد لنفسه يتم تطويرها من خلال تفاعله مع الآخرين.

ولذلك قام هونث بالتمييز بين ثلاثة أنواع من الاعتراف (الحب والحق والتضامن) حيث تتوافق مع ثلاثة مستويات من تحقيق الذات على هذه الفرضية (الثقة بالنفس واحترام الذات والتقدير الاجتماعي) ونتيجة لذلك، فإن هذه النظرية كافية لوقف المشكلات الاجتماعية القائمة على السيطرة والظلم الاجتماعي، وكذلك للقضاء على أشكال عدم الاحترام، بما أن الصراع لا يمكن اختزاله في مجموعة من الظروف الاقتصادية، فيجب علينا النظر في البعد الأخلاقي لهذا الصراع، المرتبط بتطلعات الأفراد والجماعات لتجسيد القيم والمعايير الأخلاقية من أجل تحقيق هويتهم في إطار اجتماعي واقتصادي.

وهكذا، فإنّ هذه الأشكال الثلاثة للاعتراف، تعتبر- حسب هونيث- شروطا أساسية للاعتراف الاجتماعي، بل هي التي تحدّد من الناحية الأخلاقية أو الايتيقية جملة التطلعات الأساسية المشروعة داخل نسيج العلاقات الاجتماعية وبذلك تقاس أخلاقية المجتمع بمدى إمكانية ضمان شروط الاعتراف المتبادل بين الأفراد، غير أن تحقيق هذا الاعتراف لا يمكن أن يتحقق إلا ضمن النزاعات أو الصراعات الاجتماعية، و لهذا يلعب مفهوم النزاع أو الصراع دورا أساسيا في حركة التطور الاجتماعي، ومنه لا يمكن أن يتحقق الاعتراف المتبادل عبر الفعل التواصلي اللغوي الذي ينتهي إلى التوافق أو التفاهم على المستوى الاجتماعي -كما رأى هابرماس- انطلاقا من مسلمته التي تستند إلى فكرة الوضع التواصلي الأمثل، وهو وضع خال من النزاعات والصراعات الاجتماعية والسياسية، بحيث يمكن ضمان تساوي المتحاورين قصد الوصول إلى اتفاق متبادل بين الأطراف المشاركة في

عملية التواصل دون قهر أو عنف بل بالاستناد على أسس حجاجية أو برهانية، لأنّ النقاش العقلاني الحر يفترض ذلك؛ فطرق التهميش الاجتماعي والأخلاقي والسياسي والتشيؤ الذي يمكن أن يشكل فضاء مناسبا لتبلور أشكال الاحتقار والسيطرة و الظلم الاجتماعي والتهميش التي يعاني منها الأفراد، لذلك كان الاعتراف الاجتماعي مفهوما مركزيا وحلا مناسبا لتفادي بؤر التوتر والعنف واستبعاد شبح الحروب والصراعات التي تهدد المجتمعات المعاصرة في كل حين.

قائمـــة المراجع

المصادر باللغة العربية:

1. أكسل هونيث، التشيؤ " دراسة في نظرية الاعتراف "ت كمال بومنير، دار كنوز الحكمة، طبعة أولى، 2012 الجزائر.

ب المصادر بالغة الأجنبية:

1. Axel Honneth, The Struggle for recognition : The Moral Grammar of social Conflicts. Cambridge Mass, MIT Press(1996).

قائمة المراجع:

ا.1. بوعبدالله محمد، سوسيولوجيا الاعتراف في الفكر الاجتماعي النقدي كمقوم للعيش المشترك، جامعة الجزائر2.

ا.2.وابل نعيمة، الاغتراب عند كارل ماركس: دراسة تحليلية نقدية، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر وتوزيع، 2013، الابيار، الجزائر.

3. ابراهيم، عيسى عثمان، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار الشرق، ط 1، (2008) عمان.

4. ابن منظور، لسان العرب، ط1 ، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت.

5.أندري لا لاند، موسوعة لا لاند الفلسفية، ج3، تعريب أحمد خليل، ط1، 1996، منشورات عويدات، بيروت/باريس،

6. بوزار نور الدين، الفلسفة والعلوم الاجتماعية عند مدرسة فرانكفورت ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو-نموذجا-دراسات تحليلية نقدية، رسالة دكتوراه. (2016-2017) جامعة وهران 2: كلية العلوم الاجتماعية.

7. بومنير كمال، أكسيل هونيث فيلسوف الاعتراف. ط1، (2015) بيروت: إعداد منتدى المعارف.

8. بومنير كمال، الحق في الاعتراف: مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيث، ط1، (2018) الجزائر: دار الخلدونية.

9. بومنير، كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، ط1، 2010، بيروت، الدار العربية ناشرون.

10. توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، ط1، دار أويا لطباعة والنشر والتوزيع، 1998، طرابلس (ليبيا).

11. ثريا بن مسمية، مدرسة فرانكفورت: دراسة في نشأتها وتياراتها النقدية واضمحلالها، ط1، العتبة العباسية المقدسة المركز الإسلامي لدراسات الاستراتيجية، النجف(العراق)، 2020.

12. جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية" الاشتراكية الليبرالية القومية السلفية :"ترجمة ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى 2010، دمشق، سوريا.

13. حسن محمد حسن، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت "ماركيوز نموذجا"، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية،2002.

14. د. فيصل عباس، الاغتراب: النسان المعاصر وشقاء الوعي، دار المنهل الابناتي، ط1، 2008، بيروت.

15. روجي غارودي" الماركسية " ترجمة محمد الأمين بحري، دار الحكمة للنشر الجزائر 2009.

16. روجي غارودي، فكر هيجل، ترجمة الياس مرقص، بيروت، دار الحقيقة، لبنان.

17. ستيفن إريك برونر، النظرية النقدية، ترجمة سارة عادل، مؤسسة هنداوي لتعليم والثقافة طبعة الأولى،2016، قاهرة، مصر.

18. علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجا، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات، دار الأمان، لبنان، الجزائر، الرباط، 2010.

19. فريديريك انجلز، " لودفينغ فيورباخ "ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب (دمشق، دار دمشق للطباعة والنشر، دون تاريخ)

20. الفلسفة وعلم الاجتماع ويركز هونيث في أبحاثه على الفلسفة الاجتماعية وتتمحور أعماله حول نظرية الاعتراف.

21. فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت: نشأتها ومغزاها–وجهة نظر ماركسية، ترجمة خليل كلفت، ط2، 2004، المجلس الأعلى لثقافة، القاهرة.

22. كارل ماركس وفريديريك انجلز، حول الدين، مختارات فلسفية،

23. كمال بومنير، اكسل هونيث: نحو مقاربة جديدة لمسألة العدالة، مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها، مجلة لوغوس، العدد الثاني(2022).

24. كمال بومنير، الحق في الاعتراف: مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيث. ط1 (2018) الجزائر: دار الخلدونية.

25. كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربية ناشرون، ط1، 2010، بيروت.

26. كمال بومنير، من غيورغ لوكاتش إلى أكسل هونيث نحو إعادة بناء مفهوم التشيؤ، المجلد الثاني، العدد 4، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر (2013).

27. من كانط إلى هابرماس هل يمكن الجمع بين الكُوسمُوبُولِيتية والديمقراطية؟ سيلا بن حبيب ترجمة: رشيد بوطيب، حقوق النشر: معهد جوته فكر وفن، يونيو (حزيران) 2012.

28. موقاي بلال، يورغن هابرماس: التفكير مع مدرسة فرانكفورت ضد مدرسة فرانكفورت، قسم الفلسفة، جامعة معسكر، الجزائر 2014.

29. مونيس أحمد، التأصيل الفلسفي لنظرية الاعتراف في الخطاب الغربي أكسل هونيث نموذجا، دكتوراه2017/2018، جامعة وهران2، الجزائر.

30. ميرلوبونتي، " العين والعقل "ترجمة حبيب الشاروني، ط1 ، منشأة المعارف، القاهرة.

31. نبيل محمد صغير، في التأسيس لمقبولية التَّعددية الثَّقَافية: دراسة في النظرية النقدية لسيلا بن حبيب» الفصل 12 في المؤلف الجماعي الصادر عن الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة بعنوان: «مدرسة فرانكفورت النقدية: جدل التحرر والتواصل والاعتراف»، ابن النديم ودار الروافد، الطبعة الأولى،2012.

32. هاو آلان، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تر: ثائر ديب، دار العين للنشر ط1، 2010 الإسكندرية.

33. هيجل، العقل والتاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للنشر والتوزيع،(د ط) ، 1980.

34. هيجل، فينومينولوجيا الفكر، ترجمة مصطفى صفران(الجزائر الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع 1981).

35. هيغل العقل والتاريخ، (ج)1 ، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للنشر والتوزي،(د ط) ، 1980م.

36. وولتر ستيس، فلسفة الروح، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. ط 3، 2005، المجلد 2، بيروت.

ب-مراجع باللغة الأجنبية:

1.Danielle Petherbridge, The critical theory of Axel Honneth, U.k (2013).

2. Axel Honneth. Reification : a New-Look at an Old Idea. Oxford, Oxford university Press (2008).

3. Edgar, Andrew. Habermas: the key concepts (2006). 2nd edition. U.K.

4. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. The Phenomenology of Spirit. Translated, terry Pinkard. Cambridge University Press (2018) .

5. Honneth, Axel. The Struggle for recognition: The Moral Grammar of social Conflicts. Cambridge Mass, MIT Press,(1996).

6. Jürgen, Habermas. La Science et la technique comme idéologie. Traduit par Jean René Ladmiral. Paris. (1973) Edition Gallimard.

7. Karl Marx f Engels études philosophique paris Edition sociales internationales 1935.
8. Karl Marx f.Engel l'idéologie allemande. Tra Henri Auger. Gilbert badia.jean Baudrillard et Carpette (paris.Edition social.1968) .
9. Karl Marx. économique and philosophique manuscrits of 1844.second impression Moscow freign langages publishing house 1961.
10. Ludwig Feuerbach. L essence du christianisme. Trade jean Pierre osier et jean Pierre grosser Paris François maspero 1973.
11. Owen, David. Reification; Ideology and Power: expression and agency in Honneth's theory of recognition. (2010) Journal of Power.
12. Petherbridge, Danielle. The critical theory of Axel Honneth. U.k (2013).
13. Randa Haimer, Recognition and Reification in the Philosophy of Axel Honneth MASTER THESIS, Mohamed Khider University of Biskra, Wednesday, 07 July 2021.
14. Randa Haimer ,Recognition and Reification in the Philosophy of Axel Honneth,7july2021.
15. Zurn, Christopher. Axel Honneth. Cambridge CB2 1UR, (2015), UK.

ج-المجلات والدوريات:

1. إبان كريب، النظرية الاجتماعية من باستوز إلى هابرماس، تر: محمد حسين علوم، سلسلة عالم المعرفة(1999). إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 244.
2. حنان دحماني، نظرية الاعتراف كبراديغم لتغيير المجتمع: أكسيل هونيث أنموذجا. مجلة دراسات. العدد 4. (2016).
3. د. حسام الدين فياض، رؤية يورغن هابرماس لمفهوم التعايش والاعتراف بالأخر، مجلة فكر الثقافية.
4. سيلا بن حبيب، الوطن والمواطنة......رؤية كوزموبوليتية، حاورها: دينيز أوتلو، ترجمة: رائد الباش، مجلة حكمة.
5.عماد الدين عبد الرزاق، الحداثة الغربية وتشيؤ القيم، مجلة التفاهم.

6.ماركس، انجلز لينين، المادية التاريخية" مختارات فلسفية" ترجمة حنا عبود، بيروت دار الفارابي 1975م. محسن الخوني، الفهم والتفاهم والحوار والاعتراف في فلسفة التواصل بين هابرماس وهونيث، مجلة التفاهم، العدد36، 2012 سلطنة عمان.

7.محمد امين جلالي، مجلة الاستغراب، العدد 14، 2019.

8. مصطفى مهند، سياسة الاعتراف والحرية: سجال وإطار نظري تحت طائلة الراهن العربي(2016)، مجلة تبين، العدد 17/5،

9.من الحوار بين سيلا بن حبيب وكارين واهل جورجنسون-Karin Wahl Jorgensenحول الفضاء العمومي، التداول، الصحافة والكرامة، بتاريخ 2008.

10. مهدي، عبير سهام. مدرسة فرانكفورت النقدية: الأسس والمنطلقات الفكرية. مجلة العلوم السياسية. العدد 55 (2018).

11. مهدي، عبير سهام، مدرسة فرانكفورت النقدية: الأسس والمنطلقات الفكرية. مجلة العلوم السياسية، العدد 55، (2018).

12. مهدي، عبير سهام، مدرسة فرانكفورت النقدية: الأسس والمنطلقات الفكرية، مجلة العلوم السياسية، (2018) العدد 55.

13. نبيل محمد صغير، استراتيجيات التعددية الثقافية: دراسة في النظرية النقدية لسيلا بن حبيب، مجلة الكلمة، العدد 73، 2013.

د-مواقع إلكترونية

1.رشيد العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث، مؤسسة هنداوي، https://www.hindawi.org/books/61731841/8/

2. فوزية حيوح، سيلا بنحبيب في استعادة المواطنة الكونية، مقال 2020، https://ar.qantara.de/node/39707

3.من الحوار بين سيلا بن حبيب وكارين واهل جورجنسون-Karin Wahl Jorgensen حول الفضاء العمومي، التداول، الصحافة والكرامة، بتاريخ 2008.
المصدر. http://www.resetdoc.org/story/00000000965 :

4. http://www.hekmah.org/portal/%D8%B4%D9%8A%D9%84%D8%A

5. فوزية حيوح، سيلا بن حبيب في استعادة المواطنة الكونية، 03-04-2020.
https://ar.qantara.de/node/39707

ملخص

لقد اشتغل هونيث على الفلسفة الاجتماعية بشكل خاص، وذلك لمواجهة المشاكل والصراعات القائمة في الوسط الاجتماعي، بما فيها ظاهرة التشيؤ ومختلف أشكال الاحتقار التي تعيق تحقيق الحياة الجيدة للأفراد من الناحية الاجتماعية والأخلاقية، واقترح كحل لهاته المشاكل نظريته في الاعتراف، إذ يرى بأن عملية تكوين الذات أمر يتوقف على ما يسميه بالتبادلات التفاعلية، فمن خلال التفاعلية التذاوتية التي تتم بين الفرد والآخرين، وما تتضمنه من أشكال التعامل الاجتماعي يكتسب الفرد وعيه بذاته وبكيفية تحقيقها من خلل آراء الآخرين فيه، ولقد ميز بين ثلاثة مستويات من الاعتراف: الحب الذي يحقق الثقة بالنفس، الحق الذي يحقق احترام الذات والتضامن الذي يحقق التقدير الاجتماعي، هذا وقد ربط هونيث الاعتراف بمفهوم الحرية، ذلك أن الحرية الحقيقية لا تتحقق إلا من خلال التفاعل مع الآخرين ضمن المجالات التذاوتية الثلاثة التي تتمثل في أشكال الاعتراف.

Summary

Honeth has worked on social philosophy in particular, in order to confront the problems and conflicts that exist in the social environment, including the phenomenon of reification and various forms of contempt that impede the achievement of the good life of individuals in social and moral terms, and suggested as a solution to these problems his theory of recognition, as he sees that the process of self-formation A matter that depends on what he calls interactive exchanges. Through the subjective interaction that takes place between the individual and others, and the forms of social interaction it includes, the individual acquires awareness of himself and how to achieve it through the opinions of others in him. He distinguished between three levels of recognition: love that achieves self-confidence, The right that achieves self-respect and solidarity that achieves social appreciation. Honeth linked recognition to the concept of freedom, because true freedom is only achieved through interaction with others within the three subjective domains that are forms of recognition.